جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية
والعربية للبنين بدسوق

مجلة الدراية
https://drya.journals.ekb.eg
drya.journal@gmail.com

مجلة الدراية
مجلـة علمية محكمة ربــع سنوية

العدد الثامن والعشرون [يوليو ٢٠٢٥م]

التأصيل الكلامي لقضية الألوهية في الفكر الأشعري

الدكتور

عبدالسلام إبراهيم السيد شرف الدين

مدرس العقيدة والفلسفة في كلية أصول الدين بالمنوفية

التأصيل الكلامي لقضية الألوهية في الفكر الأشعري

عبدالسلام إبراهيم السيد شرف الدين.
قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية – شبين الكوم، جامعة الأزهر، مصر.
البريد الالكتروني:abdelsalamsharaf.adv@azhar.edu.eg

ملخص البحث:

يمثل الفكر الأشعري حلقةً في سلسلةٍ فكريةٍ مترابطةٍ تضرب بجذورها في أغوار الفكر الإسلامي منذ عصر الصحابة والتابعين، ومن سمات هذا الفكر وأدق خصائصه الوسطية، فاستقى المذهب الأشعري هذه الوسطية وتشربها فكراً ومنهجاً، حتى أضحت مَعلماً من أهم معالمه.

الهدف: يهدف هذا البحث إلى إبراز وسطية المذهب الأشعري من خلال تأصيل قضية الألوهية في النسق الفكري لهذا المذهب، وبيان سيرها على منهج الوسطية المتصلة بسلف الأمة، فعالجها بمناهج عقلية تتلائم مع المعطيات الفكرية وتتسق مع الأيديولجيات التي كانت سائدة في عصرهم.

المنهج المتبع في البحث: المنهج التاريخي – المنهج التحليلي – المنهج المقارن – المنهج الاستدلالي – المنهج الاستنباطي.

أبرز النتائج:

أولا: الأشاعرة يشكلون أكثر طوائف الأمة، وقد أخذ هذا المذهب على عاتقه أن يدافع عن العقيدة وما يثار حولها من شبهات وما يحاك ضد الدين من مؤامرات.

ثانيا: التفويض والتأويل كلاهما كانا منهجين معتمدين لدى السلف والخلف، أما استعمالاتها قلةً وكثرةً إنما كانت بحسب الدواعي والأسباب.

التوصيات:تُعنى هذه الدراسة بإبراز التلاقي والتقارب بين السلف والخلف في بعض مسائل الألوهية، وثمة مسائل كثيرة تُشكل موطنا للتلاقي والتقارب بينهما في مباحث النبوة ومباحث السمعيات، وبناءً عليه فإنا نوصي بدراسة هذه المسائل والقضايا في مظانها البحثية.

الكلمات المفتاحية: التأصيل، علم الكلام، الألوهية، الفكر الأشعري.

The Theological Foundations of the Issue of Divinity in Ash'ari Thought

Abdel Salam Ibrahim Al-Sayed Sharaf Al-Din.
Department of Creed and Philosophy,Faculty of Fundamentals of Religion and Islamic Propagation, Menoufia University, Shibin El-Kom. Al-Azhar University,Egypt.
Email: abdelsalamsharaf.adv@azhar.edu.eg

Abstract:
Ash'ari thought represents a link in an interconnected intellectual chain whose roots extend deep into the depths of Islamic thought since the era of the Companions and their Followers. One of the hallmarks and most subtle characteristics of this thought is moderation. The Ash'ari school of thought has drawn on this moderation and absorbed it as both its thought and methodology, until it became one of its most important features.
Objective:This research aims to highlight the moderation of the Ash'ari school of thought by rooting the issue of divinity within its intellectual framework and demonstrating its adherence to the method of moderation connected to the early Muslims. It addresses this issue using rational approaches that are compatible with the intellectual realms and consistent with the ideologies prevalent in their era.
The research methodology: Historical methodology - Analytical methodology - Comparative methodology - Deductive methodology - Deductive methodology.
Prominent Findings:
First: The Ash'aris constitute the largest sect in the Ummah, and this school has taken it upon itself to defend the faith and the suspicions raised about it and the conspiracies hatched against it.
Second: Delegation and interpretation were both approved approaches by both the early Muslims and the later Muslims. Their uses, whether few or many, were based on motives and reasons.
Fifth: Recommendations:
This study aims to highlight the convergence and rapprochement between the early Muslims and the later Muslims on some issues of divinity. There are many issues that constitute a source of convergence and rapprochement between them in the discussions of prophecy and the discussions of the hadiths. Accordingly, we recommend studying these issues and matters in their appropriate research context.
Keywords: Authentication, Theology, Divinity, Ash'ari thought

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين.

وأشهد أن لا إله الله ولي الصالحين، جعل المنهج القويم في السير على صراطه المستقيم، أرسل رسله وأنبيائه، ليرشدوا الخلق إلى طريق الحق، وجعل لهم من الأصحاب والأخلاء مُثلا ليكونوا للناس قدوة في الطاعات، وأئمة في الإتيان بالصالحات.

وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله وصفيه من خلقه وحبيه، قمر الهداية الإلهية، وكوكب العناية الربانية، مصباح الرحمة المرسلة وشمس دين الإسلام، من تولاه مولاه بالحفظ والحماية والرعاية السرمدية، وأعلى مقامه فوق كل مقام.

اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه بقدر عظمة ذاتك يا أحد.

أما بعد،،،

مدخل:

شاء الحق –سبحانه وتعالى– أن يجعل الناس متباينين في الطبائع والمشارب والأفكار ومن ثم في التوجهات الفكرية والقناعات التي تتأسس عليها مبادؤهم المذهبية، ولعل هذا كان غاية من غايات الخلقة الإلهية، إذ هذا ما يفهم من قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ [هود: ١١٨] بيد أن هذا الاختلاف وإن كان مقصوداً فليس هو اختلاف التضاد والتناقض بل هو اختلاف التنوع المؤدي إلى الثراء، قال تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ [الحجرات: ١٣] هذا المفهوم الفكري الذي تُوحي به هذه الآيات الكريمات ربما كان مستساغا عند قوم دون آخرين، فقد فهم البعض أن الاختلاف الفكري والمذهبي هو مطلب من مطالب هذا الدين حتى تتسع قاعدة التيسير لجميع الخلق، بينما فهم آخرون أن الناس لا يسعهم في ناحية الفكر والمذهبية سوى منهج واحد وطريق واحد ليس بمقدور أحد أن يحيد عنه، وإن فعل ربما يحكم عليه بالخروج من الدين.

هذا الاستهلال إنما نمهد به لتأصيل صورةٍ لمذهبين من المذاهب الإسلامية الكبرى في التوجه العقدي، أولهما: هو المذهب السلفي، ثانيهما: هو المذهب الأشعري.

أما عن المذهب الأشعري، فقد تكون أسسه المذهبية وأطره التأصيلية

معلومة لدى كثير من الدارسين والباحثين في المذاهب العقدية.

أما عن المذهب الآخر وهو المذهب السلفي، فإن الكلمة لها من المعاني ما يشمل جميع الفرق، ولها –أيضاً– من المعاني ما يشمل البعض دون الآخرين، فبالاعتبار الأول نجد أن كلمة السلف تطلق تأصيلا على أهل القرن الأول من الصحابة والتابعين، وبالاعتبار الثاني تطلق على كل من اقتفى أثر هؤلاء.

وربما كان هذا الاعتبار الثاني هو ما دفع بعض المتأخرين أن يقصروا هذا اللقب على أنفسهم ويرون أنهم الأجدر باستحقاقه دون بقية الفرق والمذاهب، بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من هذا حين أخذوا يشنعون على من عداهم بأنهم خالفوا السلف في باب الاعتقاد، وقد كان المذهب الأشعري هو أكثر المذاهب التي مُنيت بهذه التهمة[1].

وحتى نبين هذه الفرية ونميط اللثام عن حقيقة المذهب الأشعري وكونه أقرب المذاهب إلى مذهب السلف الحق، جاء هذا البحث لنتبين من خلال قضية رئيسة في الفكر الكلامي عموما، وفي نسق الفكر الأشعري خصوصاً، أعني بها: قضية الألوهية وما يتصل بها من مباحث ومسائل، وهي التي سيتوجه إليها هذا البحث بالدراسة، حتى نتبين أن المذهب الأشعري جرى على خطى السلف ونهج نهجهم فيما تكلم فيه السلف من مسائل عقدية وكلامية، أما ما لم يطرقه السلف من هذه المسائل وتلك القضايا فقد سار فيه الأشاعرة بما لا يخالف المنهج العام للسلف والإطار الذي دار عليه منهجهم الفكري والعقدي.

أهمية الموضوع:

يستمد هذا الموضوع أهميته من خلال ما يبحثه من محاولة إبراز التأصيل

١- ومن أكبر الأمثلة على هذا أن بعض هؤلاء المتأخرين سطروا مؤلفات يرمون فيها الأشاعرة بالكفر الصريح، وانظر في هذا قول خالد بن علي المرضي في رسالته في تكفير الأشاعرة التي قال فيها " سينكر علينا بعض الجهال بحقيقة الدين ومناطات التكفير من الذين اتبعوا الهوى، فأسلموا عقولهم للتقليد وتقديس الرجال وتقديم أقوالهم على أدلة تكفيرنا للأشاعرة، وسيظنون أنه اجتهاد منا، مع أن السلف لم يخالف منهم أحد في تكفير منكر العلو بعينه والذي تبجح به الأشاعرة، ومن زعم وجود خلاف فليأت بنقل واحد من كلام السلف يخالف ما قررناه، وإذا كان السيوطي الذي جمع بين التجهم ونفي علو الله تعالى وبين الاستغاثة بالنبي ﷺ ودعاء الأموات ونسبة التصرف في الكون للأبدال والأولياء، أنكروا علينا تكفيره فلا تعجب يا أخا التوحيد أن ينكروا علينا تكفير الأشعرية فلقد أ،كروا علينا تكفير الرافضة" كلكم كفرة: د/ نور الدين أبولحية، طـ: دار الأنوار للنشر والتوزيع، طـ الأولى سنة ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، صـ١٨. والقارئ لهذا الكلام يرى ما فيه من المغالطات المنهجية والفكرية، فضلا عما يرتكز عليه من غلو جامح، جنح بأصحاب هذه المنهجية إلى أخطر القضايا وهي قضية التكفير، ولم يُؤت الإسلام من جهة كما أتي من هذه الجهة التي تذهب بقوة المسلمين ووحدتهم.

الكلامي لقضية الألوهية في الفكر الأشعري، وبيان أن المذهب الأشعري تناول مسائل الألوهية من خلال أيديولوجية وازنت بين تناول سلف صالحي الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء وكل من أدلى بدلو في مثل هذه المسائل، وبين الانفتاح الفكري والثقافي الذي ألقى بظلاله على الأمة في القرون التي تلت عصر الفتوحات الإسلامية، وما نتج عنه من زخم فكري في كافة القطاعات المعرفية، كان على رأسها ذلكم القطاع الذي يُعنى بمسائل الألوهية من الأسماء والصفات وعلاقتها بالذات من حيث النسبة والكيفية وغير ذلك من مسائل، وكيف كانت هذه الموازنة التي عالج بها المذهب الأشعري هذه المسائل، بحيث التزم الوسطية فلم يهجر المعالجات التي كانت من السلف لهذه المسائل، ولم يهمل ما جدً من تطور فكري وثقافي، الأمر الذي استدعى منهجاً يوازن ويوائم بين هذا وذاك.

أسباب اختيار الموضوع:

أولا: أردت من خلال هذا البحث إبراز مكانة الفكر الأشعري.

ثانيا: بيان أن الفكر الأشعري قد اعتمد منهجية وسطية هي التي عززت له هذه المكانة الفكرية وضمنت له استمراريته الفكرية التي استغرقت الزمان والمكان.

ثالثا: إظهار التأصيل الكلامي لقضية الألوهية في الفكر الأشعري، وكون المذهب الأشعري صار في معالجة هذه القضية على منهجية وسطى تجمع بين الفكر الإسلامي في منابعه الأولى وبين الأزمات الفكرية والمنهجية التي عاشتها الأمة في القرون التي تلت قرون الهداية الأولى.

رابعا: محاولة إبراز الإبداع في النسق الفكري الأشعري وأنه جاء من خلال تلك الموازنة التي اعتمدها رجال المذهب بين مذهب السلف وبين ما استدعاه التطور الفكري والثقافي بعد عصور المد الإسلامي

خامسا: تمحيص التهم التي يرُمى بها المذهب الأشعري من قبل البعض، وبيان تهافتها، وذلك من خلال إبراز وسطية هذا المذهب في تناوله لأهم القضايا التي ربما يتأسس عليها قضايا الفكر الكلامي كله، وهي قضية الألوهية.

منهج الباحث:

البحث في هذه القضية استدعى مسارا منهجيا قوامه عدد من المناهج البحثية العلمية، تمثلت هذه المناهج في التالي:

المنهج التاريخي (الاستردادي) : وكانت وظيفة هذا المنهج استقصاء النصوص – ما

أمكن – التي تتناسب مع البحث، فكلما كان هناك نص يمكن أن نتعرف من خلاله على منهج السلف الأول في مسألة من المسائل، استدعيته، وكلما كان هناك نص لعلماء الأشاعرة نتعرف من خلاله على منهجهم في معالجة القضية أو المسألة محل البحث أيضاً استدعيته.

المنهج التحليلي: والوظيفة البحثية والعلمية لهذا المنهج لا غنى لباحث عنها، ومن ثم فقد استعنت بهذا المنهج لتحليل النصوص وما اشتملت عليه من مناهج وأفكار.

المنهج المقارن: استخدمت هذا المنهج نظراً لأن قضية البحث يتنازعها عدد من المذاهب والمناهج، فبينما تُبحث القضية في الفكر الأشعري، أيضاً نحاول التعرف عليها في الفكر الإسلامي الأصيل المتمثل في سلف الأمة من الصحابة والتابعين وعلماء الأمة الأوائل، وحتى نعلم مدى ارتباط الفكر الأشعري بهذا الفكر الإسلامي الأصيل، قد نُعرج على آراء بعض المذاهب التي شذت عن هذا وذاك، ومن ثم فإننا نحتاج إلى المقارنة بين هذه الآراء لنستوثق أيها أقرب أو أبعد من الفكر الإسلامي الأصيل.

المنهج الاستدلالي: قد يكون هذا المنهج متداخلا مع بعض المناهج العلمية الأخرى، وأقربها المنهج التحليلي أو التاريخي، لكني أعني بهذا المنهج في هذا البحث تتبع النصوص التي تتناسب مع الإطار المعرفي للبحث، بحيث تكون هذه النصوص ألصق بالبحث من كافة نواحيه: الموضوعية – الفكرية – المنهجية.

المنهج الاستنباطي: وقد استخدمت هذا المنهج لاستنباط ما توحي به النصوص الواردة في البحث من نتائج، معتمداً في هذا الاستنباط أيضاً على ما أوحت به المناهج المستخدمة في البحث لاسيما المنهج التحليلي، وهذه النتائج منها ما هو متضمن في ثنايا البحث من خلال فقراته ومباحثه، ومنها ما تم ذكره مفرداً في خاتمة البحث.

وبالإضافة إلى المناهج – الآنف ذكرها – المستخدمة في هذا البحث، اتبعت الأمور التالية:

أولا: عزوت الآيات القرآنية إلي سورها، مع ذكر اسم السورة ورقم الآية.

ثانيا: خرجت الأحاديث الواردة في البحث من كتب الحديث المعتمدة.

ثالثا: وثقت النقول والأقوال من مصادرها – ما أمكن ذلك – وإن كان النقل بنصه جعلته بين علامتي تنصيص وإن كان بتصرف نبهت على تصرفي فيه.

رابعا: المصادر التي رجعت إليها في هذا البحث وثيقة الصلة بموضوع البحث وقضيته الرئيسة.

خامسا: اتبعت في توثيق المصادر والمراجع في هذا البحث منهجاً قوامه كالتالي: ذكر المصدر – ذكر المؤلف – ذكر المحقق أو المقدم أو المعلق –إن وجد – ذكر دار الطبع – ذكر رقم الطبعة – ذكر تاريخ الطبع – ذكر الجزء – ذكر رقم الصحيفة، وهذه المنهجية تكون عند ذكره في أولِ ورودٍ له، أما في حالة تكراره فأكتفي بذكر الاسم والمؤلف ورقم الجزء ورقم الصحيفة، وفي حالة تكرار المرجع في نفس الصحيفة فأشير إليه بـ المصدر السابق، وفيما يتعلق بكتب الحديث خاصة، فإني أذكر اسم المصدر أولا، ثم اسم المؤلف، ثم المحقق إن وجد، ثم دار الطبع ورقم الطبعة وتاريخ الطبع إن وجد، ثم ذكر الكتاب، ثم ذكر الباب، ثم ذكر رقم الحديث، ثم ذكر الجزء، وأخيرا ذكر رقم الصحيفة.

سادسا: كان هناك تدخل بالتعليق والتحليل والشرح وغير ذلك حسب ما يقتضيه المقام.

سادسا: وضعت فهرسا يوضح المصادر والمراجع التي رجعت إليها في البحث، وقد رتبته حسب الترتيب الهجائي.

خطة البحث:

انتظم هذا البحث على خطة كانت على النحو التالي:

- **المقدمة:** وقد اشتملت على: مدخل للبحث، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومنهج الباحث، وخطة البحث.
- **التمهيد:** وفيه: جاء الحديث عن ثلاثة أمور، أولها: معنى كلمة السلف، ومن هم السلف المرادون في هذه الأطروحة والمعنيون في هذه الدراسة، ثانيها: بيان ماهية التأصيل الذي يقصده البحث، ثالثها: الإطار البحثي لقضية الألوهية (أهم المسائل المبحوثة)
- **المبحث الأول:** الاتصال الفكري والمنهجي بين الأشاعرة والسلف.
- **المبحث الثاني:** الموافقات الكلامية بين السلف والأشاعرة في إثبات الوجود الإلهي.
- **المبحث الثالث:** الموافقات الكلامية بين السلف والأشاعرة في الصفات الإلهية.

وقد أتبعت هذه المباحث بعدد من النتائج ذكرتها في خاتمة البحث مشفوعة بثبت المصادر والمراجع.

وبدءاً وختاماً أتضرع إلى من بيده ملكوت كل شيء أن يرزقني الإخلاص في القول والعمل، وأن يجعل القبول حليفي، والزلل والنقص خصيمي، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وهو سبحانه نعم المولى ونعم النصير.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله الأطهار وصحبه الأخيار، ما تعاقب الليل والنهار، ومقدار طوالع الشموس والأقمار، وما دام النجم في فلكه دوار.

التمهيـــد

أحب أن أقرر في تمهيد هذا البحث، لفكرة من الأفكار الرئيسة التي يسعى البحث لإثباتها ضمن ما يسعى إليه، وهي التأكيد على أن هذا البحث يأتي كخطوة في محاولة لرفع الخلاف الذي يثيره ويروج له بعض مثيري الخلاف الفكري للفصل بين المذهب الأشعري، وبين ما ينتمي له هذا المذهب من أصول الفكر الإسلامي الذي تأسس في عهد الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم من صالحي سلف الأمة، ولو لم يرفع هذا الخلاف ستكون له آثاره الوخيمة على قطاع عريض من الأمة، وستستغرق هذه الآثار الزمان والمكان.

وإذا كان من مفاصل البحث الرئيسة، بيان مدى الاتصال أو الانفصال الفكري، أو القرب أو البعد المنهجي، بين المذهب الأشعري والسلف الصالح، فحريٌ بنا في هذا التمهيد أن نشير إلى عدة أمور:

الأمر الأول: معنى كلمة السلف، ومن هم السلف المرادون في هذه الأطروحة والمعنيون في هذه الدراسة.

الأمر الثاني: بيان ماهية التأصيل الذي يقصده البحث.

الأمر الثالث: الإطار البحثي لقضية الألوهية (أهم المسائل المبحوثة)

أما عن الأمر الأول فبيانه كالتالي:

كلمة (سلف) لها مفهوم عام ومفهوم خاص، أما مفهوما العام: فيُعنى به كل من تقدمك في الزمان، وقد ورد هذا المعنى في لسان العرب، حيث جاء " والسلف –أيضاً–: من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن والفضل، وأحدهم سالف "[1]

أما مفهومها الخاص: فيُعنى به المتقدمون من صالحي الأمة في صدرها الأول لاسيما أهل القرون الثلاثة الأول الذين شملهم حديث النبي –ﷺ– { خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...}[2]، –وأيضاً– ورد في

١- لسان العرب: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ) ط: دار صادر – بيروت، ط الثالثة سنة ١٤١٤هـ ، جـ٩، صـ١٥٩

٢- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار طوق النجاة، ط الأولى سنة ١٤٢٢هـ ، كتاب: أصحاب النبي ﷺ، باب: فضائل أصحاب النبي ﷺ، حديث رقم: ٣٦٥١، جـ٥، صـ٣

لسان العرب، حيث جاء " وقيل: سلف الإنسان من تقدمه بالموت من آبائه وذوي قرابته، ولهذا سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح "[١]

بيد أن إطلاق لفظ السلف على أهل هذه القرون كان محل اختلاف بين العلماء، وقد جاء هذا الاختلاف حول كل طائفة من أهل هذه القرون وأيها أولى بهذا اللقب، فمن العلماء من قصر لفظ السلف على الصحابة خاصة، فإذا أطلق لقب السلف عندهم فإنما يعني الصحابة لا غير، وفي هذا يقول القِلْشاني[٢] " السلف الصالح وهو الصدر الأول الراسخون في العلم المهتدون بهدي النبي-ﷺ-، الحافظون لسنته، اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه، وانتخبهم لإقامة دينه، ورضيهم أئمة الأمة، وجاهدوا في سبيل الله حق جهاده، وأفرغوا في نصح الأمة ونفعهم، وبذلوا في مرضات الله أنفسهم "[٣]، وبعض العلماء يوسع دائرة اللفظ ليدخل مع الصحابة التابعين، وكان ممن ذهب إلى هذا الرأي الإمام الغزالي حين قال " اعلم أن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف،أعني: مذهب الصحابة والتابعين "[٤]، وثمة رأي ثالث وهو المختار عند الجمهور أن هذا اللفظ يطلق على الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، حتى يشمل بهذا أهل القرون الثلاثة الأولى جميعا، وفي هذا يقول الباجوري:" والمراد بمن سلف من تقدم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم، خصوصاً الأئمة الأربعة المجتهدون الذي انعقد الإجماع على امتناع الخروج عن مذاهبهم في الإفتاء والحكم "[٥]، وجاء في عون المريد " والسلف هم العلماء العدول السادة

١- لسان العرب: ابن منظور، جـ٩، صـ١٥٩

٢- أحمد بن محمد بن عبد الله، أبو العباس القلشاني (٠٠٠ - ٨٦٣ هـ = ٠٠٠ - ١٤٥٩م)، قاض تونسي، من فضلاء المالكية. تولى قضاء قسنطينة سنة ٨٢٢ ثم قضاء الجماعة بتونس. وانقطع للإمامة بالزيتونة إلى أن توفي. من كتبه (شرح الرسالة لابن أبي زيد القيرواني. انظر: الأعلام: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ) ط: دار العلم للملايين، طـ الخامسة عشر سنة ٢٠٠٢م، جـ١، صـ٢٢٩

٣- المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات: محمد بن عبدالله المغراوي، طـ: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، طـ الأولى سنة ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، صـ١١

٤- إلجام العوام عن علم الكلام: حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي الطابراني الشافعي (٤٥٠ – ٥٠٥هـ) ط: دار المنهاج – بيروت – لبنان، طـ الأولى سنة ١٤٣٩هـ/٢٠١٧م، صـ٤٩

٥- تحفة المريد للشيخ إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري (المتوفى سنة ١٢٧٧هـ) شرح جوهرة التوحيد للعلامة الشيخ برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني (المتوفى سنة ١٠٤١هـ) ضبطه وصححه: عبدالله محمد الخليلي، طـ: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، طـ الثانية سنة =

الأخيار الوارثون عن رسول الله -ﷺ- ، الحقائق والمعارف والعقائد إلى نهاية المئة الثالثة من الهجرة المباركة وهم كبار الأئمة الفقهاء والمحدثين والأصوليين والمفسرين وتلامذتهم، وهؤلاء يمثلون القرون الثلاثة المشهود لها بالخيرية "[1]

وعلى كلٍ فالسلف لم تكن مدرسة عقدية أو مذهبية لها معالمها وأركانها ومناهجها الموضحة القسمات والسمات، إنما هي كما وسمها د/البوطي – رحمه الله –: مرحلة زمانية مباركة لا مذهب إسلامي[2]، وتأكيداً لهذا يقول أحد الباحثين " السلف ليسوا مدرسة عقدية أو فقهية، ولا هم مذهب محدد المعالم لكي يمكن حصرهم بإطار معين، وإنما السلف مصطلح أطلقه المتأخرون على المتقدمين ولم يكن يعرفه المتقدمون أنفسهم، وهذا الإطلاق لم يأت على أساس منهجي واضح وإنما هو إطلاق لغوي لم يراع فيه غير معناه اللغوي "[3]

وعن المراد بالسلف المقصودون في هذه الدراسة، فهم السلف الذين تشملهم المرحلة الزمانية المباركة من أهل القرون الثلاثة الأُوَل، وقد كان تحديد أعيان هذه الفترة في ما نص عليه الإمام الباجوري في شرحه للجوهرة، حيث نص على أن المراد بالسلف زيادة على أهل القرون الثلاثة من الصحابة والتابعين وتابعيهم، ثم خصص فقهاء المذاهب الفقهية الذين اشتهرت مذاهبهم وشاع صيتها وطبق في الآفاق ذكرها.

إذاً كلمة السلف تطلق ويراد بها أحد معنيين:

المعنى الأول: مرده زماني، ويراد به حقبة تاريخية معينة تمتد من زمان الصحابة مرورا بزمان التابعين حتى تشمل هذه الحقبة أهل القرون الثلاثة الأولى، استنادا إلى حديث النبي -ﷺ- {خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين

=

١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، صـ٢٣١

١- عون المريد لشرح جوهرة التوحيد في عقيدة أهل السنة والجماعة: عبدالكريم تتان، محمد أديب الكيلاني، راجعه وقدم له: الشيخ/ عبدالكريم الرفاعي، الشيخ/ وهبي سليمان غاوجي الألباني، ط: دار البشائر – دمشق، طـ الثانية سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، صـ٤٥٢

٢- مرحلة زمانية مباركة لا مذهب إسلامي: عنوان كتاب للدكتور/محمد سعيد رمضان البوطي، ط: دار الفكر، بيروت - لبنان، دمشق- سورية، طـ الرابعة عشرة سنة ٢٠١٠م.

٣- الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة: محمد عياش الكبيسي، ط: المكتب المصري الحديث – القاهرة، طـ الأولى سنة ٢٠٠٠م، صـ٦٠

يلونهم...}[١]

المعنى الثاني: مرده عملي، ويعنى به الطريقة التي كان عليها أهل الحقبة المشار إليها في المعنى الأول، من العمل بالكتاب والسنة، وهذا المعنى من الممكن أن يشمل ناحيتي النظر والتطبيق، أعني: العقل النظري: المتمثل في الفكر والمنهج والنظر، والعقل العملي: المتمثل في السلوك والممارسة الصحيحة القويمة، وليست المنفلتة.

وبناءً على هذا تكون السلفية، مرحلة منتهية وفي الوقت ذاته باقية، فبالنظر إلى المعنى الأول وهو الحقبة التاريخية، تكون السلفية مرحلة مباركة قد ولت وانتهت، أما بالنظر إلى المعنى الثاني المتعلق بالمنهجية والممارسة المستنيرة، فالسلفية مستمرة وباقية.

أما عن الأمر الثاني: الذي يبحث عن المراد بكلمة (التأصيل) التي هي مفردة من مفردات عنوان هذه الدراسة، فإنما أقصد بها أولا: بين معناها من الناحية اللغوية، وعند الرجوع إلى معاجم اللغة نجد أن مادة (أصل) تدور حول عدة معان منها: الأساس الذي يبنى عليه، والجذر، ومنها: الترسيخ والتعمق، ومنها: السمات المميزة[٢].

ثانيا: أقصد بيان المنهج الذي سار عليه علماء الأشاعرة في مسائل علم الكلام لاسيما المسائل المتعلقة بقضية الألوهية، وأن هذا المنهج في معالجة هذه القضايا والمسائل يتوافق كثيرا مع منهج السلف، وما يبدو من اختلاف إنما هو راجع إلى استحداث بعض المناهج التي تتلائم مع التطور الفكري والتطور الزماني والتطور الاجتماعي الذي حدث بعد عصور السلف، بيد أن هذا التجديد له جذور أيضاً ترتبط بعصور السلف، وربما كان مستخدما عندهم إلا إنهم يسرفوا في استخددامه أو لم يعولوا عليه كثيرا.

ثالثا: المقصود أيضاً بعد بيان معنى كلمة تأصيل من الناحية اللغوية، ومن الناحية المنهجية، التأكيد على أن التأصيل المعني في هذه الأطروحة هو التماس

١- سبق تخريجه.

٢- انظر هذه المعاني في: معجم اللغة العربية المعاصرة: د/أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، ط: عالم الكتب، طـ الأولى سنة ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، جـ١، صـ٩٩ وما بعدها.

أساس للمذهب الأشعري ومنهجه عند السلف الأوائل المقصودون في الدراسة، وهذا يعني في المقام الأول إبراز مدى التوافق في معالجة مسائل الألوهية بين السلف والخلف[1]

أما عن الأمر الثالث: الذي يُعني بالإطار البحثي لقضية الألوهية، أي المسائل المبحوثة في هذه القضية، فإن مسائل هذه القضية كثيرة بحيث لا يستغرقها هذا البحث تأصيلا وبيانا، بيد أننا في هذا البحث سنحاول الوقوف على أهم المسائل المتعلقة بقضية الألوهية لاسيما المسائل التي شكلت مثار جدل واختلاف بين الأشاعرة وبين من يشنع عليهم أنهم لم يسيروا فيها على منهج السلف.

١- كلمة الخلف في هذه الدراسة غالب إطلاقاتها إنما يقصد بها المذهب الأشعري ورجالاته.

المبحث الأول

الاتصال الفكري والمنهجي بين الأشاعرة والسلف

المذهب الأشعري إنما يستمد منهجيته العلمية ونسقه الفكري من خلال رسالته التي قام وتأسس عليها، وهي منهجية قامت أول ما قامت على الوسطية، ذلك لأن القاصي والداني من جمهرة الباحثين يعلم أن المذهب الأشعري في جوهره وحقيقته ارتكز على الوسطية التي ارتضاها لنفسه سلوكاً ومنهجاً، حيث قام هذا المذهب ليوازن بين طرفين كان كلاهما قد جنح إلى حافة الغلو إما إفراطا وإما تفريطا، فقد كان على الساحة الفكرية آنذاك مذهبان كل منهما يقف من الآخر موقف النقيض، فبينما المعتزلة يعطون للعقل مجالاً رحباً يصول ويجول ويقرر، كان المذهب النصي يسلم الزمام للنص على حساب العقل، وبين هذين التيارين الفكريين قام المذهب الأشعري ليؤسس لوسطية يتجاور فيها العقل مع النقل.

وقد نجح المذهب الأشعري في هذه المهمة، وكان عماده في هذا النجاح هو ذلكم المنهج الذي استطاع من خلاله أن يجمع بين العقل والنقل، وعن الخطوط العريضة التي أسس عليها الإمام أبوالحسن مذهب الأشاعرة، يحدثنا د. أحمد محمود صبحي، فيقول " أما أبوالحسن الأشعري فقد وضع الخطوط العريضة لمذهب وسط بين النقل والعقل، ولكن منهجه كان مستنداً إلى ما يأتي: أ- دعوى عريضة أن ينسب آراءه إلى أهل السلف من الصحابة والتابعين وأئمة الفقه، وقد تابعه أصحابه في اعتبار الأشعرية مذهب أهل السنة، ب- استناد في تأييد مذهبه إلى النقل "[١]

وربما لم يكن لِيُقَدر النجاح للأشاعرة في هذا المنهج لو لم يأخذوا بمناهج السلف التي كانوا عليها حينما كانت تعرض لهم بعض المشكلات العقدية، وكلمة (مناهج هنا) كلمة مقصودة لأن المتتبع لتأريخ المرحلة الزمانية المباركة فيما يتعلق بمسائل العقيدة التي خاض فيها السلف الصالح يتبين له أن عدة مناهج كانت متبعة عندهم ومستخدمة لديهم.

١- في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (الأشاعرة): د/أحمد محمود صبحي، ط: دار النهضة العربية – بيروت، ط الخامسة سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، صـ٢٧٩

فبينما كان التسليم (التفويض) في مسائل الصفات حاضراً، كان –أيضاً– منهج (التأويل) حاضراً عند البعض، وبينما كان الإحجام عن الكلام في مسائل علم الكلام منهجاً للبعض، رأينا ثروة عقدية لآخرين تجلت فيما سطروه من مؤلفات أو فيما أدلوا به من آراء نقلها عنهم غيرهم، ولاريب أن مثل هذا الكلام وتلك الآراء كان من ورائها مناهج علمية أخذ بها هؤلاء السلف، وقد ساهمت هذه المناهج في تشكيل هذا الكلام وصياغة تلك الآراء.

التفويض والتأويل كمنهجين معتمدين لدى السلف والخلف

مما هو حريٌ بنا في هذا المقام أن نميط اللثام عن التفويض الذي هو منهج للسلف، والذي استخدمه الخلف أيضاً في بعض الأحوال، وكذا إماطة اللثام عن التأويل الذي هو مهج الخلف، والذي استخدمه السلف أيضاً في بعض الأحوال.

أما التفويض فيحسن بنا أن نشير إلى معناها في اللغة، ومن حيث معناها اللغوي تدور مادة (فوض) حول معنى الصيرورة والرد والرجوع، يقول صاحب اللسان " فوض إليه الأمر: صيره إليه وجعله الحاكم فيه. وفي حديث الدعاء: فوضت أمري إليك[١]، أي رددته إليك. يقال: فوض أمره إليه إذا رده إليه وجعله الحاكم فيه "[٢]، وهذا المعنى نجده عند الزبيدي، إذ قال في معنى كلمة (فوض) " فوض إليه الأمر تفويضا: رده إليه، وجعله الحاكم فيه "[٣]

أما معناه من حيث الاصطلاح، فقد جاء في عون المريد " المراد من التفويض صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، بل يفوض أمر علمه إلى الله تعالى بأن يقال: الله أعلم بمراده "[٤]، وقال الإمام البيجوري في شرحه لمنهج السلف الذي هو التفويض فقال في معناه " أو فوض، أي: بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره .. تنزيها له

١- جزء من حديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، انظر: صحيح البخاري، كتاب: الوضوء، باب: فضل من بات على الوضوء، حديث رقم: ٢٤٧، جـ١، صـ٥٨

٢- لسان العرب: ابن منظور، جـ٧، صـ٢١٠

٣- تاج العروس من جواهر القاموس: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ) تحقيق: مجموعة من المحققين، ط: دار الهداية – بدون تاريخ، جـ١٨، صـ٤٩٦

٤- عون المريد لشرح جوهرة التوحيد: صـ٤٦١

تعالى عما لا يليق به مع تفويض علم المعنى المراد "[١]

فالتفويض بهذا المعنى هو المعني عند السلف، والذي يبعد عن الإثبات المحض بلوازمه التجسيمية بعد ما بين المشرق والمغرب، ومن ثم كان هؤلاء العلماء الأماثل هم الذين فهموا بحق المعنى المراد من التفويض عند السلف.

أما عن التأويل، فإنه قرين التفويض من حيث ما يتغياه من إثبات التنزيه لله – تعالى – فإذا كان التفويض – كما مر – هو تأويل إجمالي في حقيقة أمره، حيث يصرف ما يوهمه ظاهر اللفظ مع عدم تعيين المعنى، فإن التأويل هنا أيضاً هو صرف ما يوهمه ظاهر اللفظ، بيد أنه يعين المعنى، في إطار الضوابط اللغوية والسياقية.

أما من حيث معناه من جهة اللغة، فند ان مادته (أَوَل) تدور على معان قريبة أيضاً من معان التفويض، فهي تدور على معنى: التوضيح، والتفسير، والغاية، والحقيقة، والمرجع، والمآل، جاء في المعجم " أوَّلَ يُئوِّل، تأويلاً، فهو مئوِّل، والمفعول مئوَّل، أوَّل الكلامَ: فسَّره ووضَّح ما هو غامض منه ..أوَّل الموقفَ أو العملَ: فسَّره وردَّه إلى الغاية المرجوّة منه، أوَّل الرُّؤيا: عبَّرها، حاول أن يفسِّرها "[٢]

أما في الاصطلاح، فإن التأويل يتعلق به أمرين: الأول منهما: صرف اللفظ عن ظاهره، الثاني: تعيين معنى يتناسب مع اللفظ المُؤول ومع السياق الذي ورد فيه هذا اللفظ المؤول، ومن ثم فقد عرفه الجرجاني بقوله " التأويل: في الأصل: الترجيع. وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [الأنعام:٩٥] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل؛ كان تأويلاً "[٣]

فعلى هذا التأويل يطلق ويراد به ثلاثة معاني: الأول: يطلق ويراد به

١- تحفة المريد: صـ١٠٤

٢- معجم اللغة العربية المعاصرة: جـ١٣٩

٣- كتاب التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ) حققه وضبطه وصححه: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، طـ الأولى سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، صـ٥١

التفسير، وهذ المعنى درج عليه كثير من العلماء وبخاصة المفسرين، لذا تترد في تفسيرهم كثيرا عبارة (القول في تأويل كذا) كما هو الحال في تفسير الطبري، المعنى الثاني: يطلق ويراد به مآل الشيء أو حقيقة الشيء ومنه قوله تعالى ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف:٥٣] المعنى الثالث: يطلق ويراد به صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله اللفظ والسياق، وهذا المعنى الثالث يكثر استعماله عند الخلف، وفيه يقول الآمدي " هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه "[١]

بيد أن بعض المنتسبين إلى السلف يقصرون معنى التأويل على المعنيين الأوليين (التفسير – المآل) ويقولون أن التأويل بهذين المعنيين هو ما كان مستعملا عند السلف، أما المعنى الآخر فهو من استعمالات الخلف وهذا كلام فيه نظر، فاستعمال التأويل بالمعنى الثالث أورده كثير من العلماء المحققين الذين يعول عليهم في النقل العلمي، فقد أورد الإمام الزبيدي جملة من كلام أهل العلم في استعمال التأويل في هذا المعنى، فقال " وفي جمع الجوامع هو – أي التأويل– حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليل ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل، قال ابن الكمال: التأويل صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله، إذا كان المحتمل الذي تصرف إليه موافقا للكتاب والسنة .. والتأويل: نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ "[٢]

وحتى لا يكون التأويل مدخلاً للتحريف أو التغيير بالزيادة والنقصان وضع له المتأخرون من الضوابط ما يحفظه عن مثل هذا، ولعل أقواها، أن التأويل عندهم لا يُصار إليه إلا بدليل، ضمانة لصحته وصوناً له من الفساد، حتى لا يكون التأويل فاسداً ويكون صحيحا قيده بعض العلماء بالدليل فلا يصار إلا التأويل إلا بدليل، ومن هنا قال الآمدي " وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل

١- الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ) تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان – بدون تاريخ، جـ٣، صـ٥٣

٢- تاج العروس: الزبيدي، جـ٢٨، صـ٣٣ بتصرف بسيط .

اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده "[١]، ولعل الدليل هنا: صعوبة حمل اللفظ على معناه الظاهر إذ في حمله على المعنى الظاهر ما ينفي التنزيه عن الله ويثبت له ضده من التشبيه والتجسيم، وربما يكون هذا ما قصد إليه الرازي حين قال " صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع "[٢]، ولعل الدليل أيضاً يحتمل أن يكون، ملائمة المعنى المؤول إليه للفظ المؤول وكذا ملائمة السياق الذي ورد فيه اللفظ، ولعل الدليل هو معارضة ظاهر اللفظ – الذي يفيد التشبيه – لأصل عام أو خاص يفيد التنزيه، فإن حمل اليد والوجه والقدم ... وغير ذلك من هذه الألفاظ على معناها الظاهر معارض بأصل عام يفيد التنزيه وهو قوله تعالى﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى:١١] وقد تكون أمثال هذه الألفاظ معارضة لأصل خاص، كما في لفظ (النسيان) الوارد في قوله تعالى ﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ [التوبة:٦٧] فإنه معارض لأصل خاص يفيد التنزيه في قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤] وفي قوله تعالى ﴿ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى ﴾ [طه:٥٢] ومن ثم كانت مثل هذه الأصول العامة والخاصة التي تفيد التنزيه بمثابة القطعيات، أما جهة المعارضة المتمثلة في الألفاظ التي يدل ظاهرها على التجسيم، فهي ظنيات، ورجحان القطعيات على الظنيات مما لا مراء فيه، يقول التفتازاني بعد أن أورد جملة من الأخبار التي يوهم ظاهرا معنى متشابها " إنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية، فيقطع بأنها ليست على ظواهرها "[٣]، فالصيرورة إلى القطعيات مما يرفع معاني التجسيم التي تفيدها الظنيات، يقول الإسفراييني " وأن تعلم أن الحركة والسكون والذهاب والمجيء والكون في المكان والاجتماع والافتراق والقرب والبعد من طريق المسافة والاتصال والانفصال والحجم والجرم والجثة والصورة والحيز والمقدار والنواحي والأقطار والجوانب والجهات كلها

١- الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي، جـ٣، صـ٥٣

٢- أساس التقديس في علم الكلام: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ) طـ: مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، طـ الأولى سنة ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، صـ١٣٧

٣- شرح المقاصد: العالم الإمام مسعود بن عمر بن عبدالله سعد الدين التفتازاني (٧١٢-٧٩٣هـ) تحقيق وتعليق وتقديم: د/ عبدالرحمن عميرة، تصدير: الشيخ/ صالح موسى شرف، طـ: عالم الكتب، بيروت – لبنان، طـ الثانية سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، جـ٤، صـ٥٠

لا تجوز عليه تعالى"[1]

وهنا لابد من الإشارة إلى جوهر العلاقة بين العقل ودلالات النص

فعندما يلتقي النص (أيا كانت درجته من حيث الدلالة) مع العقل، فإن هناك عدة ضوابط تحكم هذا التلاقي من ناحية ما يتعلق بالجمع بين العقل والنقل، وذلك على حسب النص من ناحيتي الورود والدلالة، فإن كان النص قطعيا من الناحيتين فليس ثمة تعارض بينه وبين العقل، والمراد بالعقل هنا: ليس مطلق العقل، فالعقول متفاوتة، إنما المراد ما لا تختلف فيه العقول من البدهيات والضرورات، وفي هذه الحالة: يحكم العقل بجواز مدلولات أمثال هذه النصوص دون تدخل من العقل بتأويل، أما إذا كانت دلائل النص ظنية، فللعقل حينئذ أن يقبل فيجيز النص على ما جاء به من معنى أو يؤول إلى معنى آخر، أما إذا كانت دلائل النص من المحالات فوجب على العقل أن ينهج منهج التأويل.

هذه العلاقة بين العقل والنقل تحدث عنها الغزالي فقال " وكل ما ورد السمع به ينظر، فإن كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به قطعاً إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال، وجب التصديق بها .. وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل "[2].

وحتى تعلم أن المنهج بين السلف والخلف في التعامل مع هذه الأخبار كان متوافقا إلى حد كبير، على معنى أنه كان يُعنى بالتفويض وأيضاً بالتأويل، بما أسلفناه من مفاهيم لهما، ترى الإمام التفتازاني – وهو المتأخرين – بعد أن أورد هذه الأخبار ثم صرح بأن ظاهرها الذي يحتمل التشبيه هو من الظنيات، أما صرف اللفظ عن هذا الظاهر إلى معنى يليق بالله هو من القطعيات التي يجب أن يصار إليه، لأن صحيح العقول يرجح القطعي على الظني، يأتي على كلاً

١- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: طاهر بن محمد الأسفراييني، أبو المظفر (المتوفى: ٤٧١هـ) تحقيق: كمال يوسف الحوت، طـ: عالم الكتب – لبنان، طـ الأولى سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، صـ١٦٠

٢- الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، طـ: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، طـ الأولى سنة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، صـ١١٦،١١٧ بتصرف بسيط.

المنهجين (التفويض والتأويل) ذكراً، فيقول " ويفوض العلم بمعانيها – أي هذه الأخبار – إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها، جريا على الطريق الأسلم الموافق للوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ في قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران:٧] أو تأول تأويلات مناسبة لما دلت عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث، سلوكاً للطريق الأحكم الموافق للعطف في ﴿ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران:٧] "[١] مما يدل على أن كلاَ المنهجين لم يكن غائبا عن السلف وكذا عن الخلف.

ومما هو حريٌ بنا في هذا المقام أن نشير إليه، أن التفويض وإن كان هو المنهج الغالب في استعمال السلف، والتأويل وإن كان هو المنهج الغالب في استعمال الخلف، لم يكن التأويل فقط هو الذي له ضوابط حاكمة له، بل التفويض والتأويل كلاهما كان لهما من الضوابط والأُطر ما لا يخرجان عنها حتى يصحا، وهذا من معالم التقارب والتلاقي بين السلف والخلف في المنهجية.

أما التفويض فضابطه أن يكون الإيمان بما ورد مع القطع بأن ظاهر اللفظ وما يوحي به من معنى معهود معروف غير مراد في حقه تعالى، أما تعيين المعنى المراد فلا سبيل إليه، هذا هو ضابط التفويض الصحيح.

أما التأويل فضابطه الإيمان بما ورد مع القطع بأن الظاهر غير مراد لله، ثم تعيين معنى يليق بحلال الله، ثم كون هذا اللفظ المعين محتملا من جهتين: من جهة اللفظ اي يحتمله اللفظ، ومن جهة السياق أي يحتمله السياق، ثم كون هذا المعنى المعين ليس مقطوعا بأنه المعنى المراد لله، وأن الأمر لا يعدو أن يكون اجتهاداً قائماً على إثبات أرقى وأدق المعاني التي تليق بتنزيهه تعالى عن كل ما لا يليق به.

إذاً التفويض والتأويل وُضِع لهما من الضوابط ما يصل بالمفوض أو المُؤول إلى غاية التنزيه، إذ كان هو المقصد الأسمى لكليهما، يقول الشيخ خطاب السبكي " المتشابه كل ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة موهما مماثلته للحوادث في شيء ما وقامت الدلائل القاطعة على امتناع ظاهره في حق الله تعالى، ولذا أجمع السلف والخلف على تأويله تأويلاً إجمالياً يصرف اللفظ عن

١- شرح المقاصد: التفتازاني، جـ٤، صـ٥٠

ظاهره المحال على الله لقيام الأدلة القاطعة على أنه تعالى ليس كمثله شيء"[1] ثم يتحدث الشيخ السبكي عن منهجية السلف والخلف في التعامل مع مثل هذه الألفاظ المتشابهة، مبيناً ما تغياه السلف والخلف من التنزيه، فيقول " ثم إن السلف لا يعينون المعنى المراد من ذلك النص بل يفوضون علمه إلى الله تعالى بناءً على أن الوقف على قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ والخلف يؤولونه تأويلاً تفصيلياً بتعيين المعنى المراد لاضطرارهم إلى ذلك ردا على المبتدعين الذين كثروا في زمانهم بناءً على أن الوقف على قوله تعالى ﴿إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران:٧] "[2].

فالتفويض والتأويل كلاهما كانا منهجين معتمدين لدى السلف والخلف، أما استعمالاتها قلةً وكثرةً إنما كانت بحسب الدواعي والأسباب، أو بحسب الأيديولوجيات الفكرية السائدة في زمان كلٍ منهما أعني: السلف والخلف، ولما كانت الأيديولوجية السائدة في زمان السلف هي أيديولوجية التسليم والرضا وعدم الخوض في المتشابهات نتيجة للاستقرار الفكري والسياسي السائد آنذاك فقد كانت منهجية التفويض هي الأكثر استعمالاً واستخداماً من جانب السلف في هذا الوقت، يقول الإمام الغزالي " ولما كان زمان السلف الأول زمان سكون القلوب، بالغوا في الكف عن التأويل "[3]، ثم لما تغيرت الأيديولوجية الفكرية في زمان الخلف وساد الخوض في المتشابهات استدعى هذا من الخلف الصيرورة إلى منهجية التأويل، يقول علي الطنطاوي " المسلمون الأولون، وهم سلف هذه الأمة وخيرها وأفضلها، لم يتكلموا فيها[4] .. فلما انتشر علم الكلام، وأوردت الشبه على عقائد الإسلام، وظهرت طبقة جديدة من العلماء انبرت لرد هذه الشبه تكلم هؤلاء العلماء في آيات الصفات، وفهموها على طريقة العرب، في مجاورة المعنى

١- إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات ورد شبه الملحدة والمجسمة وما يعتقدونه من المفتريات: الشيخ/ محمود محمد خطاب السبكي (ت:١٣٥٣هـ - ١٩٣٣م) ط: المكتبة المحمودية – القاهرة، طـ الثانية سنة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م، صـ١٦٦

٢- إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات: الشيخ/ محمود محمد خطاب السبكي، صـ١٦٦،١٦٧

٣- إلجام العوام: الغزالي، صـ٨٢

٤- ربما مقصد الشيخ الطنطاوي من هذه العبارة أن السلف لم يتكلموا في هذه الصفات بمناهج المتكلمين بنوع من التوسع كما كان الحال فيما بعد في المذاهب الكلامية، أما كونهم لم يتكلموا إطلاقاً فهذا مما يبعد عن قصد الشيخ، إذ السلف كان لهم شذرات ونتف في علم الكلام.

الأصلي للكلمة إذا لم يمكن فهمها به إلى معنى آخر، وهذا ما يسمى المجاز أو التأويل "[١]، فالضرورة هي الداعية إلى منهج التأويل، يقول ملا على القاري " مذهب أكثر أهل السلف، وفيه تأويل إجمالي أو مع تأويله بشيء آخر، وهو مذهب أكثر أهل الخلف وهو تأويل تفصيلي، ولم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح، معاذ الله أن يظن بهم ذلك، وإنما دعت الضرورة في أزمنتهم لذلك، لكثرة المجسمة والجهمية وغيرها من فرق الضلالة، واستيلائهم على عقول العامة، فقصدوا بذلك ردعهم وبطلان قولهم، ومن ثم اعتذر كثير منهم وقالوا: لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم المبطلين في زمنهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك "[٢]

هذا النص يبرز لنا عدة نقاط هامة:

أولها: أن السلف كانت لهم منهجية في التعامل مع أخبار الصفات، وكذا الخلف.

ثانيها: أبرز القاري أوجه التلاقي والاتفاق بين كلاَ المنهجين، موضحا أن كلاهما أخذا بمنهج التأويل، بيد أن السلف لم يعينوا المعنى، والخلف عينوه.

ثالثها: في هذا ما يبرز اتفاقهم على صرف اللفظ عن ظاهر معناه، إذ معناه الظاهر غير مراد في حق الله – تعالى – وهو ما يسمى بالتأويل الإجمالي.

رابعها: أن صيرورة الخلف إلى التأويل التفصيلي بعد اتفاقهم مع السلف على التأويل الإجمالي (عدم إرادة الظاهر) لم يكن دافعه مخالفة السلف، كلا، إنما كان لضرورة ألجأتهم إلى استعماله، عن هذه الضرورة أيضاً يحدثنا د. البوطي فيقول " واعلم أن مذهب السلف في عصرهم كان هو الأفضل والأسلم، والأوفق مع الإيمان الفطري المرتكز في كل من العقل والقلب، ومذهب الخلف في عصرهم أصبح هو المصير الذي لا يمكن التحول عنه، بسبب ما قامت فيه من المذاهب الفكرية والمناقشات العلمية، وبسبب ظهور البلاغة العربية مقعدة في قواعد من المجاز والتشبيه والاستعارة "[٣] ثم يبين – رحمه الله أن كلاَ المذهبين بكلاَ المنهجين

١- تعريف عام بدين الإسلام: علي الطنطاوي، ط: دار المنارة – جدة، ط الأولى سنة ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، صـ٧٥ بتصرف بسيط.

٢- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: ١٠١٤هـ) ط: دار الفكر، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، جـ٣، صـ٩٢٤

٣- كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق: د/ محمد سعيد رمضان البوطي، ط: دار الفكر – =

يقصدان غاية واحدة، ألا وهي التنزيه، يقول " والمهم أن تعلم بأن كلاً من المذهبين منهجان إلى غاية واحدة، لأن المآل فيهما إلى الله عز وجل لا يشبهه شيء من مخلوقاته، وأنه منزه عن جميع صفات النقص، فالخلاف الذي تراه بينهما خلاف لفظي وشكلي فقط "[1] وهذا مما يضيق هوة الخلاف بين السلف أو الخلف، أو بمعنى أدق، وأصح، وأصوب، مما يضيق هوة الخلاف بين الذين ينتصرون للسلف دون الوقوف على حقيقة مذهبهم، ووبين الذين ينتصرون للخلف دون تبصر بأصول مذهبهم.

الصيرورة إلى التأويل قد تكون هي الأولى

لا يفهم مما سبق أننا ننتصر لمذهب من قال بالتأويل، حتى وإن كان الأمر كذلك فإننا حينذاك ننتصر لكلاَ المذهبين، لأن كلاهما قالا به، بيد أن أحدهما توسع والآخر لم يفعل، على حسب الدواعي، فإن قال قائل لم تلجؤون إلى التأويل والنبي ﷺ من جرى القرآن والسنة على لسانه لم يؤول، **أقول:** هذا قول فيه نظر، لأن القرآن الكريم ورد فيه لفظ التأويل، كما في قوله تعالى ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف:٦] وكما في قوله تعالى ﴿ ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف:٨٢] وكذا النبي -ﷺ- استخدم لفظ التأويل في كثير من أحاديثه الشريفة، بل إن استعمال النبي صلى الله عليه للفظ التأويل، يكاد يقترب من المعنى الثالث للتأويل الذي غلب استعمال الخلف له، كما في قوله عليه الصلاة والسلام { بينا أنا نائم رأيت الناس عرضوا علي، وعليهم قمص، فمنها ما يبلغ الثدي، ومنها ما يبلغ دون ذلك، وعرض علي عمر وعليه قميص اجتره، قالوا: فما أولته يا رسول الله قال: الدين }[2]، فالصيرورة إلى التأويل قد يحمل إليها العقل، فيستحيل في بداء العقول أن يحمل اللفظ على معناه الظاهر كما في قوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف:٨٢] فسؤال القرية ذاتها يستحيل في حكم العقل، ومن ثم كان التأويل هو الأقرب إلى العقل، وعلى هذا يقال المراد من القرية، أهل

=

دمشق، ط سنة ١٩٧٩م، صـ١٤١

١- كبرى اليقينيات الكونية: د/ محمد سعيد رمضان البوطي، صـ١٤١

٢- صحيح البخاري: كتاب: أصحاب النبي ﷺ، باب: مناقب عمر بن الخطاب، حديث رقم: ٣٦٩١، جـ٥، صـ١٢

القرية.

كما أن الصيرورة إلى التأويل قد يحمل إليها النقل، وهو قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى:١١] فهذه الآية صريحة وقاطعة في التنزيه، ومن ثم وجب حمل كل لفظ يوهم ظاهره التشبيه على معنى آخر يفيد التنزيه جريا على دلالة هذه الآية.

ومما يعزز منهج التأويل عند المؤولين، أن الحديث عن الصفات في القرآن والحديث اكتنفه منهجان أحدهما يتعلق بصفات المعاني والآخر يتعلق بالصفات الخبرية، أما الذي يتعلق بصفات المعاني هو أن الحديث عنها جاء مقصوداً لذاته، والذي يتعلق بصفات الخبر هو أن الحديث عنها لم يأت مقصوداً لذاته، فثمة فارق بين حديث القرآن عن العلم والقدرة وبين حديثه عن اليد والوجه، يقول أحد الباحثين " الصفات التي دل العقل على وجوبها جاءت في النقل مقصودة لذاتها، وربما مقترنة بصيغة الأمر بالإيمان بها ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد:١٩] ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٣١] ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة:٢٣٣] وهكذا في الإرادة والسمع والقدرة ونحوها، بينما أغلب النصوص في الصفات الخبرية لم تأت لتقرير صفة لله أو الأمر بالإيمان بها، وإنما يتكلم الله سبحانه عن سفينة نوح ويصف سيرها فيقول ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر:١٤] وتكلم عن الإنفاق وسعته عند الله فيقول ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:٦٤] ولم يأت أبدا نص يقول: آمنوا أن الله له عين، أو: اعلموا أن الله متصف باليدين، بينما تجد التأكيد على الصفات الأخرى حتى كان من أسلوب القرآن المعروف أن يختم آياته بتقرير تلك الصفات ﴿ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [المائدة:١٢٠] ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١] ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل:٦٠] ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة:٢٩] بينما لم يرد: وهو الذي له يدان، ونحوها، وخلاصة الأمر أن الصفات غير الخبرية سيق لها النص أصالة، وأغلب الصفات الخبرية لم يسق لها النص وإنما ذكرت عرضا "[١]

وهذا من أقوى التوجيهات لرجحان منهج التأويل عند المؤولين، إذ علموا أن الصفات الخبرية لا تراد لذاتها فلم يسقها الحق تعالى لإثبات ظاهر اللفظ كصفة

١- الصفات الخبرية: الكبيسي، صـ١٢٣

له، أو لتقرير إضافتها إليه، إنما سيق هذا اللفظ كدلالة على صفة أخرى ثبتت له – تعالى – بطريق السمع والعقل، ومن أمثلة ذلك حين أراد القرآن أن يحث الإنسان على الوسطية في الإنفاق فلا يكون بخيلا أو مبذرا استخدم ألفاظا دالة على البخل ولم يستخدم لفظ البخل نفسه، في قوله تعالى ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ﴾ [الإسراء:٢٩] فلفظ اليد لم يأت مقصوداً لذاته إنما جاء دلالة على صفة البخل، ومثل هذا يقال في صفة التواضع التي تحدثت عنها الآية الكريمة ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسراء:٢٤] فاستخدم الحق لفظ الجناح دلالة على صفة التواضع، مما يعني أن هذا اللفظ لم يأت أيضاً مقصوداً لذاته، ومثل هذا يقال في الصفات الخبرية، أنها لم تأت مقصودة لذاتها إنما للدلالة على صفات أخرى، والقرآن الكريم في هذا جاء جريا على لسان العرب، فقد ورد في لسانهم الكثير من الأساليب العربية من المجاز والكناية والاستعارة والتشبيه والذكر والحذف إلى غير ذلك من الأساليب البيانية.

كذلك مما يعزز منهج التأويل عند المؤولين، أن إثبات الألفاظ والصفات التي يضيف ظاهرها معاني حسية إلى الله –جل وعلا–، أن هذه المعاني منفية عن الله بدليل السمع والعقل، أما السمع فقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١] وأما العقل فقد ثبت بالضرورة العقلية نفي ما يشعر ظاهره التجسيم والتشبيه والتحيز إلى الله، وقد أقام الإمام الرازي الأدلة العقلية على نفي ما يلزم عن إضافة ظاهر هذه الألفاظ إلى الله، وكان مما يلزم عن بعض هذه الألفاظ، التحيز والجهة[١]، وربما كانت هذه الأدلة العقلية التي أقامها هؤلاء العلماء على نفي ما تثبته ظاهر الألفاظ من الجهة والتحيز، هي القطعيات المعارضة بظنيات التي رام لها التفتازاني في قوله " والجواب أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية، فيقطع بأنها ليست على ظواهرها "[٢]، والقطعي مقدم على الظني.

وهذه الأدلة العقلية –أيضاً– متضمنة إلى نفي الجهة والتحيز نفي الجسمية

١- انظر الأدلة العقلية الكثيرة التي أقامها الرازي على نفي التحيز والجهة عن الله – تعالى -. الأربعين في أصول الدين: للإمام فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين (المتوفى ٦٠٦هـ) تقديم وتحقيق وتعليق: د/ أحمد حجازي السقا، ط: مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة، ط سنة ١٩٨٦م، جـ١، صـ١٤٩ وما بعدها.

٢- شرح المقاصد: التفتازاني، جـ٤، صـ٥٠

أيضاً ولوزمها، إذ إنه لا يكون في جهة إلا الجسم ولا يتحيز إلا الجسم، فإذا انتفت الجهة عن الله وكذا التحيز، فإن هذا مؤد بدوره إلى نفي الجسمية عن الله، ونفي الجسمية عن الله يؤدي إلى نفي لوازم الجسمية من الأعضاء والجوارح والأبعاض والتركيب، فإذا لم يمكن الحق – تعالى – جسماً فبالتالي فإن تلك اللوازم منتفية عنه تعالى، ومما هو لازم لهذه اللوازم ومنفي عن الله بانتفائها، التركيب، فلما كانت الأجزاء والأبعاض منغية عن الله، انتفى التركيب أيضاً عنه تعالى، وإذا ثبت انتفاء التركيب، فإن لازمه وهو الحدوث يكون أيضاً منفيا عن الله، أما إثبات ظاهر الألفاظ فإنه يؤدي بدوره إلى إثبات ما يلزم عنه من إضافة اللوازم المترتبة عليه، يقول الإسفراييني " وأن تعلم أن الحركة والسكون والذهاب والمجيء والكون في المكان والاجتماع والافتراق والقرب والبعد من طريق المسافة والاتصال والانفصال والحجم والجرم والجثة والصورة والحيز والمقدار والنواحي والأقطار والجوانب والجهات كلها لا تجوز عليه تعالى لأن جميعها يوجب الحد والنهاية وقد دللنا على استحالة ذلك على الباري سبحانه وتعالى"[١]

ويقرر التفتازاني هذا المعنى أيضاً، ويرتب استحالتها عليه بكونه ليس جسما، إذ إن هذه المعاني من لوازم الجسمية، يقول " لما ثبت أن الواجب ليس بجسم، ظهر أنه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة أو الباطنة مثل الصورة، واللون، والطعم، والرائحة، واللذة، والألم، والفرح، والغم، والغضب، ونحو ذلك "[٢]

وانطلاقاً من هذه الأمور كان النزوع إلى التأويل هو الأولى والأسلم، أما عدم الصيرورة إلى التأويل ستؤدي بنا حتما إلى وجود تعارض بين العقل والنقل، وليس ثمة مخرج من هذا التعارض إلا بالتأويل، يقول الإمام بن معلم القرشي " تعارض معنا عقل ونقل : فلا سبيل إلى إعمالهما، لأنه يلزم منه الجمع بين النفي والإثبات، ولا سبيل إلى إلغائهما، لأنه يرفع النفي والإثبات، ولا سبيل إلى إعمال العقل دون النقل، لأن النقل ثمرة العقل، ففيه إبطال لفائدة العقل، ولا سبيل إلى إعمال النقل وإبطال العقل، لأن الدلائل العقلية أصل لتصديق الشواهد النقلية،

١- التبصير في الدين: الإسفراييني، صـ١٦٠

٢- شرح المقاصد: التفتازاني، جـ٤، صـ٥٢

فإلغاء الأصل مع تصحيح الفرع يُفضي إلى تكذيب شواهد العقل، وتكذيب شواهد العقل يُفضي إلى عدم تصحيح النقل، فلم يبق إلا إبقاء العقل وتأويل النقل فوجب القول بالتأويل "[1]

بيد أن الإشكالية التي يقع فيها المجسمون والمشبهون أنهم يقفون عند حد اللفظ – حين جاء في زمان التنزيل – دون النظر إلى العقول التي استقبلت هذه الألفاظ ثم المفاهيم التي أنتجتها واستوعبتها هذه العقول لتلك الألفاظ، إن هذه العقول لم تفهم على الإطلاق هذه الألفاظ على ظاهرها، فلم يعقل مثلا أن تلك العقول فهمت من قول القرآن ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ﴾ [الحج:٢٦] على أن هذا اللفظ (البيت) يراد منه أن الله – تعالى– (صاحب البيت) يؤوب أو يثوب إلى هذا البيت! وهذا المعنى إن كان مرادا من اللفظ (البيت) أو هو المفهوم لدى العقول التي كانت في زمان التنزيل، فلا مانع حينئذ أن يتبع هذا المفهوم بمفاهيم أخرى تجري على نسقه من مثل أن صاحب البيت (الله– تعالى–) يثوب إلى البيت ولا مانع أن يأكل ويشرب ويستريح ويتفقد أهل البيت!! فكل هذه المعاني تأتي تبعا للمعنى الأول، بيد أن عقول تلك الفترة لم تفهم على الإطلاق من هذا اللفظ (البيت) هذا المعنى أو ما ورائه من معاني أخرى، بل لم يجري حتى على خاطرهم أيا من هذه المعاني، لأن ثمة قرينة منعنت هذه العقول من إجراء هذا اللفظ – بل وغيره من كل لفظ ورد في القرآن والسنة يوهم ظاهره معنى لا يليق بالله على ظاهره، وهي قرينة التنزيه التي أسستها آياتٌ في كتاب الله اتفق العلماء على أنها من قبيل الآيات المحكمات كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١] وعن تلك القرينة المانعة لعقول السلف أن ينهجوا مثل هذا النهج الظاهري التشبيهي، يقول الغزالي "وأعظم القرائن في زوال الإيهام: المعرفة السابقة بتقديس الله تعالى عن قبول معاني هذه الظواهر، ومن سبقت معرفته بذلك كانت تلك المعرفة ذخيرة له، راسخة في نفسه، مقارنة لكل ما يسمع، فينمحق بها الإبهام انمحاقاً لا يشك فيه"[2].

١- نجم المهتدي ورجم المعتدي: فخر الدين أبي عبدالله محمد بن محمد بن عثمان بن عمر بن المعلم القرشي المصري الشافعي (٦٦٠-٧٢٥هـ) تحقيق وتعليق: بلال محمد حاتم السقا، ط: دار التقوى، دمشق – الشام، طـ الأولى سنة ١٤٤١هـ/٢٠١٩م، جـ١، صـ١٩٧

٢- إلجام العوام: الغزالي، صـ١٢٣

إذاً التفويض بضوابطه والتأويل بضوابطه مما قالا به السلف والخلف، أما إجراء اللفظ على ظاهره دون تأويل أو تفويض فهذا مذهب خارج عن أصول السلف، ولم يجري على مذهب الخلف، وقد بين الإمام الزركشي – رحمه الله – مناهج التعامل مع الأخبار الموهمة للتشبيه، بين السلف والخلف، موضحا التقاء السلف والخلف في الغاية وهل التنزيه، وتقاربهما في المنهجية المؤدية إلى هذه الغاية وهي منهجية التأويل، بيد أن التأويل عند السلف كان إجمالياً، أما عند الخلف فكان تفصيلياً، يقول " وقد اختلف الناس في الوارد منها في الآيات والأحاديث على ثلاث فرق، أحدها: أنه لا مدخل للتأويل فيها بل تجرى على ظاهرها ولا تؤول شيئا منها وهم المشبهة، والثاني: أن لها تأويلاً ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن الشبه والتعطيل ونقول لا يعلمه إلا الله وهو قول السلف، والثالث: أنها مؤولة وأولوها على ما يليق به "[١] وبهذا البيان الزركشي، يقف القارئ الكريم على وحدة الغاية والهدف بل وحدة المنهجية بين السلف والخلف، ويوقن أيضاً أن المعاني التجسيمية والتشبيهية التي تُدلي بها ظاهر هذه الأخبار لم ترد على خواطر السلف أو الخلف، أما ركون السلف إلى عدم تعيين المعنى، ونزوع الخلف إلى التعيين، فإن دواعي الضرورة هي التي ساهمت في هذا.

ويبين لنا الإمام الجويني (الوالد) أن التفويض والتأويل كلاهما مذهب للسلف، ومعنى كلمة السلف الوارد في نص حديثه، أي السلف المتقدمة ومن سار على نهجهم من الخلف (الأشاعرة) بيد أن التفويض كان أكثر استعمالا عند المتقدمين، والتأويل كان أكثر استعمالاً عند الخلف من المتأخرين، وذلك بحسب الدواعي التي أشرنا إليها سابقا، يقول " أما ما ورد من ظاهر الكتاب والسنة ما يوهم بظاهرها تشبيها فللسلف فيه طريقان، إحداهما: الإعراض عن الخوض فيها وتفويض علمها إلى الله تعالى، وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصحابة وإليها ذهب كثير من السلف[٢]، وذلك مذهب من يقف على قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ

١- البرهان في علوم القرآن: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه – القاهرة، طـ الأولى سنة ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م، جـ٢، صـ٧٨

٢- كون الإمام الجويني يصرح هنا بأن ابن عباس وكثير من الصحابة يأخذون بمنهجية التفويض في التعامل مع المتشابهات، فهذا لا يعني أنهم لم يستعملوا المنهجية الثانية أو بعبارة أدق، الشق الثاني من منهجية التعامل مع المتشابهات وهي التأويل التفصيلي بتعيين المعنى، وليس أدل على هذا من وجود =

إِلَّا اللَّهُ﴾ ... والطريقة الثانية: الكلام فيها وفي تفسيرها بأن يردها عن صفات الذات إلى صفات الفعل فيحمل النزول على قرب الرحمة، واليد على النعمة، والاستواء على القهر والقدرة، وقد قال -ﷺ- {كلتا يديه يمين}[1]، ومن تأمل هذا اللفظ انتفى عن قلبه ريبة التشبيه، وقد قال تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه:٥] وقال ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة:٧] فكيف يكون على العرش ساعة كونه سادسهم إلا أن يرد ذلك إلى معنى الإدراك والإحاطة لا إلى معنى المكان والاستقرار والجهة والتحديد "[2]

وحتى تعلم التقاء السلف والخلف في منهجية التعامل مع الأخبار المتشابهة، بعدما علمت أن التفويض كان هو الغالب عند السلف، والتأويل كان هو الغالب عند الخلف، وقد تغيا هؤلاء وأولئك مقصد التنزيه، فلك أن تعلم أن التفويض بمعنى صرف ما يوهمه ظاهر اللفظ، والتوقف عند هذا الحد دون أن يكون هناك شغل بتعيين معنى، كان أيضاً منهجاً لبعض الخلف[3]، وبيان هذا ما أورده الإمام الغزالي وهو من أعلام الأشاعرة (الخلف) حين تحدث عن منهجية التفويض وكونه مذهباً للسلف وهو أيضاً منهج معتمد لدى الأشاعرة، وقد بين فيما أورده الضوابط الواجب اتباعها في التفويض، يقول " حقيقة مذهب السلف وهو

=

تأويلات كثيرة للسلف في بطون كتب التراث، وقد كان الإمام الزركشي ممن صرح بتأويل بعض السلف كابن عباس، فقال " وممن نقل عنه التأويل علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم " البرهان في علوم القرآن: الزركشي، جـ٢، صـ٧٩. فإذا كان ابن عباس قد أخبرنا عنه الإمام الجويني أنه فوض، وأخبرنا الزركشي أنه أول، فهل هذا من التناقض؟ أقول: لا، إنما هو غلبة الاستعمال عند السلف، التفويض، والتأويل كان خروجا عن هذه الغلبة بداعي الضرورة، كما أن غلبة الاستعمال عند الخلف، التأويل، والخروج إلى التفويض كان أيضاً لداعي الضرورة.

١- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت – بدون تاريخ، كتاب: الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، حديث رقم: ١٨٢٧، جـ٣، صـ١٤٥٨

٢- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين: العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى، ط: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، بدون تاريخ، جـ٢، صـ١٧٨

٣- الإشارة هنا إلى الخلف، لأن أكثر النزاع في كون الخلف من المفوضة، أما كونهم من المؤولة فليس ثمة نزاع، وكذا السلف ليس ثمة نزاع في كونهم مفوضة، وقد يتأتى النزاع في كونهم مؤولة، ومن ثم كان التعويل هنا على ما فيه النزاع، وليس على ما فيه الاتفاق.

الحق عندنا[١]، أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق[٢] يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة، أما التقديس: فأعني به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها، وأما التصديق فهو الإيمان بما قاله ﷺ .. وأما الاعتراف بالعجز: فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته .. وأما السكوت: فأن لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه .. وأما الإمساك: فأن لا يتصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى .. وأما الكف: فأن يكف باطنه عن البحث والتفكر فيه، وأما التسليم لأهله: فأن لا يعتقد أن ذلك إن خفي عليه لعجزه فقد خفي على رسول الله ﷺ أو على الأنبياء أو على الصديقين والأولياء، فهذه سبع وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام[٣]، لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شيء منها "[٤]

وحتى تعلم قرب التفويض (المنهج الغالب استعماله عند السلف) من التأويل (المنهج الغالب استعماله عند الخلف) تعالوا ننظر إلى تفصيل الإمام الغزالي لوظيفة (التقديس) عند السلف، في أنها تعني النظر أولاً إلى معاني اللفظ وأي هذه المعاني يصح نسبته إلى الله – تعالى – يقول " التقديس معناه: أنه إذا سمع (اليد والإصبع) في قوله -ﷺ- {إن الله خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا[٥]} و{إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن[١]} فينبغي أن يعلم أن

١- إذا كان العلماء الأثبات الأَكْفاء - ومنهم الغزالي - يقصدون ما يكتبون ويعلمون مرامي كل ما يسطرون، فإنني أُعَول على استعماله لهذه اللفظة فيما ذهبت إليه، من أن التفويض بهذه الضوابط كان منهجاً من مناهج التعامل مع الصفات المتشابهة عند الخلف، وقد يكون ظهور هذا المنهج أو خفوته عندهم مرده إلى دواعي استعمالاته.

٢- استنادا لما ذكرته في الهامش السالف من كون كلام العلماء مقصود، فإن هذه الكلمة تعزز ما ذهبت إليه من كون ظهور منهج التفويض أو خفوته مرده إلى دواعي الاستعمال، وهذه الكلمة ربما تثبت أن استعمال الخلف لهذا المنهج كان يغلب عندما يكون التنازع فيه مع عامة الناس، أما من فوقهم فربما يكون الأجدى والأنفع هو منهج التأويل.

٣- لاحظ أن الغزالي كرر هذه اللفظة بما يوحي بصحة الاستنتاج السالف، أن غلبة الاستعمال لمنهج أو لآخر إنما هو بداعي الضرورة، وهي منحصرة في: الزمان – المكان – الحال – الأشخاص.

٤- إلجام العوام عن علم الكلام: الغزالي، صـ٤٩،٥٠ بتصرف بسيط.

٥- أخرجه الإمام البيهقي، انظر: الأسماء والصفات للبيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، تقديم: مقبل بن هادي الوادعي، طـ: مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية، طـ الأولى سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، جـ٢، صـ١٥٠، وأخرجه كذلك الإمام الآجري، انظر: الشريعة: أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيُّ البغدادي (المتوفى: ٣٦٠هـ) تحقيق: د/عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، طـ: دار الوطن، الرياض – السعودية، طـ الثانية سنة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، جـ٢، صـ٨٥٤

أن (اليد) تطلق لمعنيين: أحدهما وهو الوضع الأصلي: عضو مركب من لحم وعظم وعصب .. والثاني: قد يستعار هذا اللفظ ، أعني: اليد، لمعنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلا .. فعلى العامي وغير العامي أن يتحقق قطعا ويقينا أن الرسول -ﷺ- لم يرد بذلك اللفظ جسماً هو عضو مركب من لحم ودم وعظم، وأن ذلك على الله تعالى محال، وهو عنه مقدس، فإن خطر بباله أن الله تعالى جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم، فإن كل جسم مخلوق، وعبادة المخلوق كفر، وعبادة الصنم إنما كانت كفرا لأنه مخلوق، وإنما كان مخلوقاً لأنه جسم، فمن عبد جسماً فهو كافر بإجماع الأمة، السلف منهم والخلف "[2]

وليس ثمة ما يُنكر إذا قلنا أن السلف تكلموا في مسائل العقيدة، التي هي فيما بعد مسائل علم الكلام، وإن كانت المنهجية عند السلف لم تكن كما هي عند الخلف، ذلك لأن تطور الزمان والمكان والحال ساهم في صياغة منهجية جديدة استخدمها الخلف، ولاحظ أن هذه المنهجية هي منهجية وُصفت بالجديدة ولم تُوصف بالمخالفة، أما كون السلف كانت لهم إسهامات كلامية، ذلك لأن القرآن الكريم تحدث عن المسائل التي هي عماد قضية الألوهية، فتحدث عن الذات الإلهية من ناحيتي الوجود والوحدانية، وإن كان الحديث عن الوحدانية جاء بشكل أكبر من الحديث عن الوجود، ذلك لأن القرآن جاء ليعالج الخلل الذي وقع فيه الناس آنذاك، وهذا الخلل كان متعلقا بمسألة الوحدانية أكثر منه بمسألة الوجود، أيضاً تحدث القرآن عن أسماء الذات وصفاتها، وكذلك عن مسألة القضاء والقدر، وهذه الأخيرة بحثها المسلمون في عهد النبي صلى الله عليه، وربما كانت أولى المسائل التي طرقها السلف من ناحية البحث والتساؤل.

هذه المناهج التي استخدمها السلف كانت معتمداً لدى الأشاعرة في تشكيل مذهبهم الكلامي، وكانت مرتكزاً في صياغة بنائهم الفكري، وهي التي ساعدت كثيرا في أن يكون المذهب الأشعري هو أكثر المذاهب حضوراً عند جماهير المسلمين.

=

١ـ أخرجه الإمام مسلم في صحيحه بلفظ " إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث يشاء" كتاب: القدر، باب: تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، حديث رقم: ٢٦٥٤، جـ٤، صـ٢٠٤٥

٢ـ إلجام العوام عن علم الكلام: الغزالي، صـ٥١،٥٢ بتصرف بسيط.

وحريٌ بنا في هذا المقام أن نقول: أن الأشاعرة وإن كانوا لم يبتعدوا عن مناهج السلف في التعامل مع مسائل العقيدة، بيد أن ثمة زيادة قد طرأت على المذهب الأشعري فيما يتعلق بهذه المناهج، وهي استحداث مناهج كلامية جديدة من جانب علماء المذهب الأشعري، وهذا ما دعا إليه –كما مر – داعي الزمان والمكان وأحوال الناس، فكانت هذه الزيادة بمثابة الضرورة التي دعت إليها الحاجة، وهذا أبدا لا يقدح في كون علماء الكلام من الأشاعرة إنما هم امتداد لعلماء السلف، ألجأتهم الضرورة إلى استخدام المناهج الكلامية أو التوغل في استخدامها لينافحوا عن العقائد الإسلامية، يُحدثنا الإمام الغزالي عن هذه الضرورة فيقول " ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى، طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله "[١]

فالتطور الحضاري والثقافي الذي تمر به الأمم، لاشك أن المسلمين مروا به فانفتحوا على الأمم والحضارات الأخرى بما عندهم من الثقافات والعلوم والفنون والمناهج، وقد تولد عن هذا التلاقح الفكري وأحيانا الصراع الفكري والثقافي، خضوع المناهج العقدية لمثل هذا التطور، الذي ساهم فيه بروزه أيضاً المحاورات والنقاشات التي دارت بشأن العقيدة، وكان لها أثرها في النزوع إلى التأويل.

في مثل هذا الجو انتشر التأويل عند أهل السنة والجماعة كضرورة للدفاع عن عقيدتهم ومنهجهم، إذ كانت الحجج العقلية هي سلاح المعتزلة وغيرهم، واختار أهل السنة التمسك بالنقل والاكتفاء به، ولكن هذا التمسك لم يعد مقنعا لعوام الناس الذين يسمعون كل يوم ما يشككهم في عقيدتهم "[٢]

هذه المنهجية التي صارت للخلف (علماء الكلام) والتي تطورت بداعي الزمان والمكان والحال، كانت على العكس من منهجية السلف، التي كانت منهجية بسيطة، تخلوا من المقدمات الكلامية، فالسلف كان لهم كلام في علم

١- المنقذ من الضلال: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ط: دار الكتب الحديثة، مصر – بدون تاريخ، صـ١٢١

٢- الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة: محمد عياش الكبيسي، صـ١٠٥

الكلام بيد أنهم لم يتوسعوا فيه توسع الخلف من الأشاعرة، وفي تقرير أن السلف مارسوا علم الكلام، بل كانت لهم طبقات من الرجال دونوا في هذا العلم وصنفوا فيه، يعدد لنا عبدالقاهر البغدادي طبقات المتكلمين من السلف ويشير إلى بعض مصنفاتهم في هذا الفن فيقول " أول متكلمي أهل السنة من الصحابة علي بن أبي طالب لمناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد ومناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة، ثم عبد الله بن عمر في كلامه على القدرية وبراءته منهم ومن زعيمهم المعروف بمعبد الجهني ... وأول متكلمي أهل السنة من التابعين عمر بن عبد العزيز وله رسالة بليغة في الرد على القدرية. ثم زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وله كتاب في الرد على القدرية من القرآن، ثم الحسن البصري ... ثم الزهري وهو الذي أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية. ومن بعد هذه الطبقة جعفر بن محمد الصادق وله كتاب في الرد على القدرية وكتاب في الرد على الخوارج ورسالة في الرد على الغلاة من الروافض ... وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعي فإن أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سمّاه كتاب الفقه الأكبر وله رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة إنّ الاستطاعة مع الفعل ... وللشافعي كتابان في الكلام أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثاني في الرد على أهل الأهواء ... ثم من بعد الشافعي تلامذته الجامعون بين علم الفقه والكلام كالحارث بن أسد المحاسبي وأبي علي الكرابيسي وحرملة البويطي وداود الأصبهاني. وعلى كتاب الكرابيسي في المقالات معوّل المتكلمين في معرفة مذاهب الخوارج وساير أهل الأهواء ... وعلى كتب الحارث بن أسد في الكلام والفقه والحديث معوّل متكلمي أصحابنا وفقهائهم وصوفيتهم "[1]

هذا التصنيف لطبقات المتكلمين من السلف الذي صرح به البغدادي، لم يكن وقفاً على البغدادي وحده، بل شاركه كثير من العلماء الذين أكدوا على أن السلف كان لهم باع في علم الكلام، ما بين ردود ومصنفات وغير ذلك مما حفظه لنا التاريخ، ودونه عنهم أهل العلم، وقد كان من بين هؤلاء العلماء الذين تحدثوا

١ـ أصول الدين: أبي منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩هـ) طـ: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، – استنابول، طـ الأولى سنة ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م، صـ٣٠٧-٣٠٩ بتصرف بسيط.

عن الجانب الكلامي للسلف، الإمام البيهقي، الذي قرر –أيضاً– ممارسة لسلف لعلم الكلام، فقال " وقد كان من السلف من يشرع في علم الكلام، ويرد به على أهل الأهواء "[١] ثم أخبر البيهقي بما رواه بسنده أن الإمام مالك بن أنس قد حدث أن أحد شيوخه وهو ابن هرمز[٢] كان له باع في علم الكلام، بل على حد تعبير مالك، كان بصيرا بعلم الكلام، يقول البيهقي " أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، أخبرني أحمد بن سهل، حدثنا إبراهيم بن معقل، حدثنا حرملة، حدثنا ابن وهب، حدثنا مالك، أنه دخل يوما على عبد الله بن يزيد بن هرمز، فذكر قصة – ثم قال: وكان – يعني ابن هرمز – بصيرا بالكلام، وكان يرد على أهل الأهواء، وكان من أعلم الناس بما اختلفوا فيه من هذه الأهواء "[٣]

إذاً علم الكلام الذي مارسه الخلف، إنما كانوا في هذه الممارسة امتداداً للسلف الذين مارسوا أيضاً هذا الفن، بيد أن ثمة اختلاف بين هذه المنهجية وتلك، وإذا كانت هناك ضرورة قد ألجأت الخلف إلى التوسع والزيادة في هذه المنهجية، فإن ثمة ضرورة أيضاً قد ألجأت السلف إلى ولوج هذا الفن أعني: علم الكلام، تحدث عن هذه الضرورة الإمام أبو حنيفة وهو من أعيان السلف، مبيناً أن ثمة ضرورة ألجأت بعضا منهم – أي من السلف – إلى علم الكلام، وإن كان على النحو الذي قررناه قبل ذلك من عدم التوسع في منهجيته كما كان عند الخلف، يقول " إذا قالوا: ألا يسعك ما وسع أصحاب النبي –ﷺ– ، بلى يسعني ما سوعهم لو كنت بمنزلتهم، وليس بحضرتي مثل الذي كان بحضرتهم، وقد ابتلينا بمن يطعن علينا ويستحل الدماء منا، فلا يسعنا أن لا نعلم من المخطئ منا

١- شعب الإيمان: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: د/عبد العلي عبد الحميد حامد، إشراف: مختار أحمد الندوي، ط: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط الأولى سنة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، جـ١، صـ١٨١

٢- فقيه المدينة، أبو بكر عبد الله بن يزيد بن هرمز الأصم، أحد الأعلام، عداده في التابعين، قال مالك: كنت أحب أن أقتدي به، وكان قليل الفتيا، شديد التحفظ، كثيرا ما يفتي الرجل، ثم يبعث من يرده، ثم يخبره بغير ما أفتاه، وكان بصيرا بالكلام، يرد على أهل الأهواء، كان من أعلم الناس بذلك، بين مسألة لابن عجلان، فلما فهمها، قام إليه ابن عجلان، فقبل رأسه، مات سنة ثمان وأربعين ومائة. انظر: سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى : ٧٤٨هـ) تحقيق: مجموعة من المحققين، إشراف: الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط: مؤسسة الرسالة – بيروت، ط الثالثة سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، جـ٦، صـ٣٧٩،٣٨٠ بتصرف بسيط.

٣- شعب الإيمان: البيهقي، جـ١، صـ١٨٢

والمصيب، وأن لا نذب عن أنفسنا وحرمنا، فمثل أصحاب النبي -ﷺ- كقوم ليس بحضرتهم من يقاتلهم فلا يتكلفون السلاح، ونحن قد ابتلينا بمن يطعن علينا ويستحل الدماء منا، مع أن الرجل إذا كفَّ لسانه عن الكلام فيما اختلف فيه الناس وقد سمع ذلك لم يطق أن يكف قلبه "[1]، ولا ريب أن كلمة أبي حنيفة (أن نذب عن أنفسنا وحرمنا) لا تعني إلا الذب باللسان عن طريق استخدام المناهج الكلامية للدفاع عن العقيدة الدينية، وها هو الإمام أحمد يلج علم الكلام فيؤلف رسالة يذود بها عن العقائد ضد من يراهم أصحاب شبهة، تأتي هذه الرسالة لتكون بعنوان: الرد على الزنادقة والجهمية[2]، ويعلل الدارمي خوض أئمة السلف عموما في علم الكلام وصنيع الإمام أحمد خصوصاً بقوله " وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه، وقد كانوا رزقوا العافية منهم، وابتلينا بهم عند دروس الإسلام، وذهاب العلماء، فلم نجد بدا من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق "[3]

١- العالم والمتعلم: رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة رضي الله عنهما، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، طـ: مطبعة الأنوار – القاهرة، طـ سنة ١٣٦٨هـ، صـ٩

٢- الرد على الزنادقة والجهمية: أحمد بن حنبل، رسالة مطبوعة ضمن مجموعة عقائد السلف بتحقيق علي سامي النشار وعمار الطالبي، طـ: منشأة المعارف – الإسكندرية، طـ سنة ١٩٧١م.

٣- عقائد السلف: علي سامي النشار وعمار الطالبي، صـ٢٥٩.

المبحث الثاني

الموافقات الكلامية بين السلف والأشاعرة في إثبات الوجود الإلهي

إضاءة:

سبق أن قررنا في المبحث السابق، أن السلف كانت لهم مساهمات قيمة في علم الكلام، غير أنهم لم يتوسعوا في استخدام المناهج الكلامية كتوسع الخلف الذي جاؤوا من بعدهم، وقد بينا أن هذا كان له ما يبرره من أسباب.

وقد كان لولوج السلف إلى علم الكلام ما يمثل اتصالاً فكرياً ومنهجياً بين كلا الطرفين (السلف – الخلف) حيث استشعر الطرفان الخطر المدلهم الذي يحيط بعقيدة الإسلام إزاء ما يعرض لأصحاب هذه العقيدة من شبه وإشكالات فكرية تتعلق بأقدس المقدسات العقدية عند المسلمين، أعني: ما يتعلق بالذات الإلهية من ناحية دلالة الوجود، ونسبة الصفات إلى الذات، وغير ذلك مما يشكل مواطن لإثارة الشبهات، وقد رأى السلف والخلف أن إماطة اللثام عن الأجوبة الصحيحة والكافية عن أمثال تلك الشبة من الفرائض التي يجب أن ينهضوا بها، ومن ثم كانت إسهامات هؤلاء وأولئك في علم الكلام، بيد أن هذه الشبه من ناحية الطرح وما تتسم به من قوة وضعف، كان يختلف من عصر إلى عصر، وعلى حسب هذه الاختلافات اختلفت أيضاً إسهامات كلا الطرفين في علم الكلام.

التوافق في إثبات الوجود الإلهي

مما نزيد في تقريره في هذا المقام، أن السلف ما رسوا علم الكلام وإن كانوا لم يتوسعوا في سرد التقريرات الكلامية بكثرة مقدماتها العقلية، وهذا يعني أن التوافق المتغيا والمقصود في هذا الطرح، هو التوافق من ناحية الاهتمام بتوضيح مسائل العقيدة في الأذهان وإزالة ما يكتنفها من شبه أو شكوك، حتى تسلم لأصحابها من كل زيف أو خلط أو تشويش، ولاشك أن من أوليات المسائل الرئيسة في قضية الألوهية، مسألة الوجود الإلهي، وقد قررنا فيما سبق أن القرآن الكريم وإن كان قد ركز على قضية الوحدانية، إلا أنه في المقابل لم يهمل قضية الوجود، فقضية الوجود لها أهميتها، وهي المسألة التي لوسَلِمَت في نفوس أصحابها لاستقامت لديهم كل المسائل الأخرى، ذلك لأنها تتصل بالفطرة، ونظراً لأهميتها وحضورها القوي في الدرس العقدي والكلامي.

وقد كان ثمة توافق ملموس بين السلف والخلف في إثبات قضية الوجود الإلهي، وإقامة الدليل عليه، فنجد كثيراً من السلف قد أقاموا الأدلة العقلية والنقلية

على وجود الحق – تعالى – فهناك الإمام أبوحنيفة والإمام مالك والإمام الشافعي والإمام أحمد ... وغيرهم، كل هؤلاء لم يغفلوا هذه المسألة وأولوها اهتمامهم، فنصبوا الأدلة عليها، وقد تنوعوا في إيراد هذه الأدلة فكانت عقلية ونقلية، وربما كانت هذا التنويع من جانب السلف بالرغم من أن القضية المستدل عليها هي قضية تتصل بفطرة الإنسان، ذلك لأن الفطرة لا تسلم في كثير من الأحوال مما يعتريها من عوامل الشذوذ والانتكاس، وقد يعرض لها ما يفسدها ويطمس معالم الحق فيها، فتتنكب الطريق السوي، ومن ثم كانت هذه الأدلة – لاسيما العقلية منها – مما تأخذ بالفطرة مرة أخرى إلى طريقها المنشود، وإلى غايتها المقصودة

ولعل هذا الهدف هو ما كان حاضراً في أذهان الخلف أيضاً ، فإنهم لم يعمدوا إلى إقامة الأدلة العقلية على مسائل العقيدة، أو بمعنى أدق لم يتوسعوا في أدلتهم العقلية، إلا لحاجة الناس إلى هذه الأدلة، فإن أمراض الشبه وأدواء الشكوك كانت قد استشرت فيهم حيث صار لا شفاء لهم من هذه الأمراض والشكوك إلا بمثل هذا العلاج، أعني: الأدلة العقلية، وليس ذهابهم إلى هذه الأدلة أنهم يرون عدم كفاية الأدلة القرآنية! كيف ذلك والإمام الغزالي يرى أن أدلة القرآن الكريم فيها الكفاية لكل طالب على اختلاف حاجاتهم وتنوع ثقافاتهم، أما الأدلة العقلية فلا تناسب إلا مرضى لهم حاجة إلى مثل هذا النوع من الدواء.

بهذه الرؤية يكون توافق الخلف مع السلف، فلم يُعول الخلف على الأدلة العقلية ظناً منهم بعدم كفاية الأدلة النقلية (القرآنية) بل لكون هذه الأدلة العقلية صارت مطلباً ملحاً لنوع من الشبه ولنوع من مثيري الشبه ولنوع ثالث ممن تأثر بتلك لشبه، يحدثنا أحد الباحثين عن موقف الإمام الغزالي الذي أشرنا إليه آنفاً، في كون هذا الموقف لم يخرج عن عباءة السلف، فيقول" الإمام الغزالي لم يخرج رأيه وموقفه من علم الكلام[١] عن آراء العلماء من أهل السنة جملة وتفصيلا، وخلاصة هذا الرأي أن علم الكلام كالدواء لا يفيد إلا المريض، والمحتاج إليه، والقرآن كالغذاء يفيد المريض والصحيح "[٢]

وقد كان من التوافق بين السلف والخلف – كما مر – إقامة الأدلة العقلية

١- المراد هنا بموقفه من علم الكلام، أن علم الكلام له عدة وظائف لعل أهمها وأولها الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وليست وظيفته الأولى تقرير العقيدة أو إثباتها، بل وظيفته الأولى الدفاع عنها بالأدلة العقلية.

٢- موقف الإمام الغزالي من علم الكلام: سعيد عبداللطيف فوده، طـ: دار الفتح للدراسات والنشر، عمان – الأردن، طـ الأولى سنة ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، صـ٧٥

على قضية الوجود الإلهي، أما المنهج المستخدم في هذه الأدلة فقد كان أيضاً محل اتفاقٍ بينهم، فكلاهما قد نزع إما إلى السببية وإما إلى العناية والنظام، كدليل يبرز وجود الله – تعالى – ويدل دلالة واضحة على تفرده بالخق والإيجاد وتدبير الكون.

استدلال أبي حنيفة رضي الله عنه (٨٠ – ١٥٠هـ)

كان للإمام أبوحنيفة –رضي الله عنه– مساهمات واضحة في علم الكلام، ولعل مصنفه القيم (الفقه الأكبر) من أبرز الأدلة على هذا، بل إن تسميته لهذا المصنف الذي كان يدور حول مسائل العقيدة بالفقه الأكبر تمييزاً له عن المصنفات التي تُعنى بالمسائل الفقهية، لهو أكبر دليل عما كان لهذا العلم من منزلةٍ ومكانةٍ عند الإمام، ومن ثم كان لأبي حنيفة بعض الاستدلالات على مسألة الوجود الإلهي، ومنها ما أورده صاحب العقيدة الطحاوية، فقال " ويحكى عن أبي حنيفة –رحمه الله–: أن قوماً من أهل الكلام أرادوا البحث معه في تقرير توحيد الربوبية[1]، فقال لهم: أخبروني قبل أن نتكلم في هذه المسألة عن سفينة في دجلة، تذهب، فتمتلئ من الطعام والمتاع وغيره بنفسها، وتعود بنفسها، فترسو بنفسها، وتفرغ وترجع، كل ذلك من غير أن يدبرها أحد؟! فقالوا: هذا محال لا يمكن أبدا! فقال لهم: إذا كان هذا محالا في سفينة، فكيف في هذا العالم كله علوه وسفله !! "[2]

١- مما كان محل اتفاق في ساحات البحث العلمي أن القرآن الكريم اهتم بإقامة الدلائل على مسألة الوحدانية، بشكل أكبر من مسألة الوجود، لأن وجود الله - جل وعلا - مما هو مرتكز في فطر الناس، أما الوحدانية فقد ينازع فيها الناس منازع شتى من ملهيات ومغريات تصرفهم عن طريق الوحدانية، وإني أعتقد أن مسألة الوجود والوحدانية في القرآن الكريم مسألتان متداخلتان، وقد سار الناس فيها مذاهبا وفرقا، ونجم عن هذا ما يعرف عند البعض بتقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية!! ونحن لا نقر هذا التقسيم ولا نرتضيه، نظراً لما وقع للقائلين به من فهم ملتبس، فقد ساقهم إلى هذه القسمة زعمهم أن المشركين كانوا يعترفون بتوحيد الربوبية وينكرون توحيد الألوهية، بيد أن العقل لا يسلم أن يكون الإنسان مقرا برب خالقٍ رازقٍ متفردٍ بالخالقية والرزق - وهذا ما تقتضيه كلمة توحيد الربوبية - ثم بعد ذلك ينصرف بالعبودية إلى إله آخر يوقن أنه لم يخلقه ولا يرزقه!! لذلك فإن توجيه الآيات التي يعتقد البعض أنها تدعم هذا النوع من التوحيد (توحيد الربوبية) أعتقد أنها كانت تنصرف إلى توجيه العقول لتعقل معنى صفات الإله، لأن اعترافهم بهذا الإله موجود ومستقر بمقتضى الفطرة التي خلق الله الإنسان عليها، أما ما يتعلق بهذا الإله من صفات فهذا ما ألبس عليهم فهمه وكان غائبا عنهم، لهذا جاءت هذه الآيات لجذب انتباه العقول إلى صفات هذا الإله وما يجب له من كمالات.

٢- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية: علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (٧٣١-٧٩٢هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر، طـ: مكتبة الرياض الحديثة – الرياض – بدون تاريخ، صـ٢٤. هذا الاستدلال أيضاً أورده الإمام الرازي في تفسيره، مع اختلاف بسيط في العبارت، ولعل أبرز هذه الاختلافات أن لفظ (توحيد الربوية) لم يرد عند الإمام الرازي، وهذا ما يرجح وجهة النظر التي ذهبنا إليها في الهامش =

إن أبي حنيفة يسوق هذا الدليل لأناس لايقتنعون إلا بمثل هذا النوع من الأدلة، وقد أقام أبوحنيفة دليله على لفت الأنظار إلى العناية المشاهدة في هذا الكون، والنظام المبثوث في أرجائه وبين طياته، فإن مثل هذه العناية وذلكم النظام يستحيل صدوره عن الطبيعة أو الصدفة أو إلى اللاشيء، بل صدوره عن قادر حكيم قاصد، فهو الذي انفرد بهذا الكون خلقاً وتدبيراً ونظاماً، ومن ثم فهذا الخالق لا يصح أن يكون معدوماً أو غائباً، بل هو حاضر موجود.

استدلال الإمام مالك رضي الله عنه (٩٣ – ١٧٩هـ)

كان للإمام –رحمه الله– الأدلة التي ساقها للاستدلال على قضية الوجود الإلهي، فقد جاء في تفسير ابن كثير ما نصه " حكى الرازي عن الإمام مالك أن الرشيد سأله عن ذلك فاستدل له باختلاف اللغات والأصوات والنغمات "[١]

في هذا الاستدلال نلاحظ أن الإمام مالك أقام دليله على التنوع المشاهد في الكائنات لاسيما ما يتعلق بالأصوات واللغات واختلافها عند سائر الموجودات، فلا ريب أن هذا الاختلاف مرده إلى قادر حكيم متصرف، إذ لو كان أمر الكون إلى غير الله لكانت الكائنات قد جبلت على طبيعة واحدة وجبلة واحدة ولم نرى لهذا التونع والاختلاف أثراً، أما وقد كان أمر الكون يرجع إلى خالق قادر متصرف فقد شاهدنا أثر هذا الاختلاف وذلك التنوع باديا على صفحة جميع الكائنات، وكل هذا شاهد بوجود الحق – سبحانه –

استدلال الإمام الشافعي رضي الله عنه (١٥٠ – ٢٠٤هـ)

سار الإمام الشافعي على نهج أئمة المذاهب الفقهية الذين سبقوه، ليس فقط في إقامة مذهب فقهي معتبر له أتباعه ورواده ومقلديه، بل– أيضاً– في إقامة الأدلة العقلية على وجود الله – تعالى – لأن قضية الوجود الإلهي – كما سبقت الإشارة – قضية تلقي بظلالها في مختلف الحقول العلمية والمعرفية، فضلا عن

=

السابق. انظر: مفاتيح الغيب: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ) ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط الثالثة سنة ١٤٢٠هـ، جـ٢، صـ٣٣٣

١- تفسير القرآن العظيم (ابن كثير): أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ) تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط: دار الكتب العلمية – بيروت، ط الأولى سنة ١٤١٩هـ، جـ١، صـ١٠٦

كونها تتصل بأس العقيدة الإسلامية، ومن ثم كان للإمام الشافعي مساهمته الدلالية في هذه القضية، فقد أورد الإمام الرازي دليل الإمام الشافعي على مسألة وجود الله، فقال " سألوا الشافعي –رضي الله عنه– ما الدليل على وجود الصانع؟ فقال: ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم؟ قالوا: نعم، قال: فتأكلها دودة القز فيخرج منها الإبريسم، والنحل فيخرج منها العسل. والشاة فيخرج منها البعر، ويأكلها الظباء فينعقد في نوافجها المسك فمن الذي جعل هذه الأشياء كذلك مع أن الطبع واحد؟ فاستحسنوا منه ذلك وأسلموا على يده وكان عددهم سبعة عشر "[1]

هذا الدليل – كما ترى – عمد فيه الإمام الشافعي إلى تعزيزه بشاهد العناية والنظام التي ملأت أرجاء الكون، وكان من فطنة الإمام أنه لفت الأنظار إلى دليل مشاهد ومحسوس يترآى عياناً للكافة، أعني بذلك، المثل الذي ضربه الإمام الشافعي على هذه العناية، وهو: ورقة التوت، التي تمثل شاهد صدق على قدرة الله وتصرفه في كونه، كما أن هذا الشاهد من الممكن أن يصنف تحت مسمى آخر من الاستدلال هو: دليل القصد والإرادة، فالكون وإن كان يشاهد في كل جنباته النظام والعناية، إلا أن هذا النظام وتلك العناية يجريان على مجاري القصد والإرادة، وليس مردهما إلى الصدفة أو إلى تفسير آلي خال عن القصد والتوجيه، وهذا الدليل أيضا مستمد من عطاءات القرآن الكريم، فهو مما توحي به الآية الكريمة ﴿ وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد:٤] فالآية تتحدث عن الاختلاف الواقع بين أنواع النباتات في الجذوع والفروع والأوراق، وكذا الاختلاف الواقع بينها في الثمار من حيث الشكل والطعم واللون والرائحة، وتمتد هذه الاختلافات لتلقي بظلالها على من يتناولون هذه الثمار من حيث تفضيل بعضها على بعض في الأكل كما نطقت الآية الكريمة، تأتي كل هذه الاختلافات مع كونها قد زرعت في بيئة واحدة، وتربة واحدة، وتقع تحت تأثير مناخ واحد، كما أنها تُسقى بماء واحد، فلا ريب ألا يكون هذا مرده إلى الصدفة أو يفسر تفسيراً ميكانيكياً آلياً!! بل مرده إلى

١- مفاتيح الغيب: الرازي، جـ٢، صـ٣٣٣

قادر عظيم وقاصد مريد.

استدلال الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه (١٦٤ – ٢٤١هـ)

يعد الإمام أحمد من أعظم علماء الإسلام، ومذهبه الفقهي، وتراثه الحديثي آية الصدق على هذا، وقد كان للإمام دوراً هاماً في الولوج إلى ساحات علم الكلام، وليس أدل على هذا من مجادلاته ومناظراته مع المخالفين، وقد كان له مؤفات علمية سطرها ردودا على هؤلاء ومنافحة عن عقيدة الإسلام، وأول ما نطالع في هذا مؤلف الموسوم بـ الرد على الزنادقة والجهمية[١]

وفيما يتصل بهذا الجانب الكلامي عند الإمام أحمد، نراه يقيم الأدلة العقلية على قضية الوجود الإلهي، وهو في إقامته لهذا الدليل لم يبتعد عن منهج الأئمة السابقين، فنرى الإمام أحمد قد اعتمد دلالة العناية المبثوثة في جنبات لكون من حولنا، وقد ضرب على هذه الدلالة مثالاً محسوساً من واقعٍ مشاهد للقاصي والداني، اختار البيضة كمثالٍ على هذه الدلالة، لافتا الأنظار والعقول إلى ما فيها من تنوع يدل على طلاقة القدرة الإلهية وتفردها بالإيجاد والخلق، وقد أورد ابن كثير هذا الدليل فقال " وعن الإمام أحمد بن حنبل أنه سئل عن ذلك فقال: هاهنا حصن حصين أملس ليس له باب ولا منفذ، ظاهره كالفضة البيضاء، وباطنه كالذهب الإبريز، فبينا هو كذلك إذا انصدع جداره فخرج منه حيوان سميع بصير ذو شكل حسن وصوت مليح، يعني بذلك البيضة إذا خرج منها الدجاجة "[٢]

فالمتأمل في هذا المثال، الناظر إليه بعقلية المتجرد، المبصر ما فيه من تنوع، لاشك سيقف من خلاله على طلاقة القدرة الإلهية، وتفرد الحق – تعالى – بالخلق والتدبير والتصريف.

إذا كان هؤلاء السلف قد ولوجوا ساحة علم الكلام في أدق وأهم المسائل العقدية الكلامية، وهي قضية الوجود الإلهي، ولم يكن حديثهم في هذه القضية مجرد حديث عابر، بل إنهم توقفوا أمامها مثبتين إياها، وقد أقاموا في سبيل إثباتها أدلة عقلية واقعية، مستخدمين دلالة العناية والنظام، وكذا دلالة السببية، في توجيه العقول الأنظار إلى الاعتراف بوجود الحق – تعالى – وتفرده بالخالقية، والتدبير

١- الرد على الزنادقة والجهمية رسالة مطبوعة ضمن مجموعة عقائد السلف.

٢- تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، جـ١، صـ١٠٧

– والتصريف، وهذه الأدلة بتنوعها كما أقامها السلف، كذلك جاء الخلف من بعدهم وساروا على نهجهم، فأقاموا الأدلة على وجود الله – تعالى – مستخدمين أيضاً دلالات السببية، والنظام والعناية، والتغير والانتقال من حالٍ إلى حالٍ، وهذا إن دل على شيء فيدل على مدى التوافق بين كلا الجيلين، جيل السلف وجيل الخلف، وهذا التوافق يدل بدوره على أصالة الفكر الكلامي لدى الخلف من الأشاعرة، لاسيما في المسائل المتعلقة بقضية الألوهية.

استدلال الإمام الأشعري – رحمه الله - (٢٦٠ – ٣٣٠هـ)

الإمام الأشعري هو مؤسس المذهب الأشعري، الذي صار قبلة لجل المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وقد كتب الله لهذا المذهب ومؤسسه القبول، بحيث صار المذهب الأشعري هو المعتمد في المذاهب الاعتقادية لكافة المسلمين على اختلاف الأزمنة والأمكنة، وهذا الانتشار الذي كان لهذا المذهب لم يأتي من فراغ، ولكن أغلب الظن أنه كان مرهوناً بشيئين أساسين، الأول منهما: الإخلاص الذي قدَّره الله لصاحب المذهب وأصحابه من بعده في نصرة الدين والدفاع عنه ضد المخالفين، الثاني منهما: الفلسفة التي اعتمد عليها مؤسس المذهب في تأسيس هذا المذهب، وهي فلسفة الوسطية التي هي ميزة الإسلام الكبرى.

وقد تناول الإمام الأشعري مسائل الكلام بمنهج وسط يقف فيه بين طرفين كلاهما ذميم، هما الإفراط والتفريط، فجاء المذهب الأشعري من خلال هذه الوسطية المنهجية، مذهباً يتناسب مع الطبائع ويتلائم مع النفوس.

استدل الإمام الأشعري على قضية الوجود الإلهي بدليل حوى دلالات عديدة، فهو يدعم دلالة السببية، –وأيضاً– يدعم دلالة العناية والنظام، وكذلك فيه شواهد على دلالة التغير والانتقال من حالٍ إلى حالٍ[١]، وهذا الدليل أورده الإمام الأشعري في لمعه، وقد استهله بسؤال ثم عقب بالإجابة عليه، فقال " إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعا صنعه ومدبرا دبره؟ قيل له: الدليل على ذلك أن الانسان الذي هو فى غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقة ثم

١- وهذا التنوع في الدلالة مما يشكل فارقا بين السلف والخلف، فبينما حصر السلف أدلتهم تقريبا في دلالة العناية والنظام، جاء الخلف فنوعوا في هذه الدلات ما بين العناية إلى السببية، ودلالة الانتقال والتغير، ودلالة الحدوث، ودلالة الإمكان، وغير ذلك من الدلالات التي نطقت بها أدلتهم.

لحما ودما وعظما، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حالٍ إلى حالٍ، لأنا نراه فى حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا، ولا أن يخلق لنفسه جارحة، يدل ذلك على أنه فى حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز، لأن ما قدر عليه فى حال النقصان فهو فى الكمال عليه أقدر، وما عجز عنه فى حال الكمال فهو فى حال النقصان عنه أعجز، ورأيناه طفلاً ثم شاباً كهلاً ثم شيخاً، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم، لأن الانسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك، فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه فى هذه الأحوال، وأن له ناقلا نقله من حالٍ إلى حالٍ ودبره على ما هو عليه، لأنه لا يجوز انتقاله من حالٍ إلى حالٍ بغير ناقل ولا مدبر "[1]

بعد أن استخدم الإمام الأشعري في هذا الدليل الذي ساقه، شواهد تدل على قوته، كالسببية، والعناية، ودلالة الانتقال والتغير، يبرهن أن ليس شيئا منها مرده إلى الإنسان، بل مرده إلى قوة خارجة عنه.

ثم يسوق الإمام الأشعري مثالا حياً محسوساً كشاهد صدقٍ على دليله، فيقول " القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولا، ثم ثوبا منسوجا، بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر، ومن اتخذ قطناً ثم انتظر أن يصير غزلاً مفتولاً، ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجا، وفى الجهل والجاً، وكذلك من قصد إلى برية لم يجد قصراً مبنياً فانتظر أن يتحول الطين الى حالة الآجر، وينتضد بعضه على بعض، بغير صانع وإلا بأن، كان جاهلاً، وإذا كان تحول النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحماً ودماً وعظماً، أعظم فى الأعجوبة، كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حالٍ إلى حالٍ "[2]

فالقطن وتحوله إلى هيئة أخرى غير التي كان عليها، وكذا الطين وتحوله إلى قصر مبنيا، كل هذا يلزم عنه أن يكون هناك مدبر من خارج هذه الأشياء، إذ هي لا تملك من أمرها شيئا، و ما يقال فيها، كذا يقال على الإنسان وتحله من نطفة إلى علقة ثم مضغة، فهذا التحول والانتقال ليس أمره إلى الإنسان بل إلى

١- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: الإمام أبوالحسن الأشعري (٣٣٠هـ) صححه وقدم له وعلق عليه: د/حموده غرابة، ط: المكتبة الأزهرية للتراث – بدون تاريخ، صـ١٨،١٩

٢- اللمع:الأشعري، صححه وقدم له وعلق عليه: د/حموده غرابة، صـ١٨،١٩

خالق الإنسان.

استدلال الإمام الباقلاني – رحمه الله - (ت - ٤٠٣هـ)

يعتبر الإمام الباقلاني من أساطين المذهب الأشعري، وعلما من أعلامه الذين ساهموا في انتشار أفكار ومبادئ المذهب، وقد استدل الباقلاني على قضية الوجود الإلهي، بدلالة الحدوث، وهذا الدليل كان أهم الأدلة التي اعتمدها المتكلمون عموما، فيأتي الباقلاني ليقدمه لنا مستشهدا به على إثبات الوجود الإلهي، أو على حد تعبيره – إثبات الصانع – فتحت عنوان (باب الكلام في إثبات الصانع) يقول الباقلاني " ولابد لهذا العالم المُحدَث المُصور من مُحدِث مُصوِر، والدليل على ذلك أن الكتابة لابد لها من كاتب ولابد للصورة من مُصوِر وللبناءً من بان "[1]

هذا الدليل الذي اعتمده الإمام الباقلاني في إثبات الصانع – جل وعلا – نراه يقيمه على دلالة السببية، وأن لكل سبب مُسبب، وإنا إذا ما طبقنا هذه القاعدة – عن صح التعبير – على آحاد هذا الكون ومفرداته، فإنا سنخلص إلى نتيجة مفاداها: أن هذا الكون –أيضاً– له مسبب، وله خالق، وله مدبر، ذلك أنه يستحيل أن يُوجَد من تلقاء نفسه.

كما يمكن أن يكون هذا الدليل الذي أقامه الباقلاني له شراكة مع كل الأدلة التي قدمنا لها سواء للسلف أم للخلف، هذه الشراكة تتمثل في كونها أدلة يقوم عليها شاهد الصدق من الواقع المحسوس، وليست غائبة عن الجمهور، فالمثال الذي قدمه الباقلاني من الكتابة، والصورة، كلها كائنة في عالم الواقع ماثلة في عالم الشهادة، مجربة من الكافة، وهذا ما يعطي هذه الأدلة مصداقيتها لدى متلقيها، ولهذا فإن الباقلاني يقرر جهل من يزعم – والزعم مطية الكذب – أن ثمة كتابة حصلت دون كاتب، وهذا الجهل معلوم بالمشاهدة، لأننا في الواقع لا نرى سببا من دون مُسبب، يقول " وأنًا لا نشك في جهل من أخبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب، وصياغة لا من صائغ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك

١- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ، تحقيق: الشيخ/عماد الدين أحمد حيدر، طـ: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان، طـ الأولى سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، صـ٤٣

متعلقة بصانع صنعها "[1]

وحتى نعلم مدى التوافق الذي كان بين السف والخلف، في الاستدلال على الوجود الإلهي، أن السلف – كما مر – تواردت معظم استدلالاتهم في هذه المسألة على دلالة العناية والنظام، ولايعزب عن الذكي أنهم في هذا كانوا متأثرين بالقرآن الكريم، ذلك لأن القرآن الكريم قد أورد هذه الدلالة في كثير من آياته، ولعل الأمر بالنظر والتدبر في الكون – وهو كثير – مما يشهد بهذا، بيد أن تأثر السلف بالقرآن الكريم، لم يكن وقفاً عليهم فقط، بل الخلف أيضاً تأثروا بالقرآن الكريم، لأن الدلالات التي آثروها لها شواهدها في القرآن، بل إن هذه الدلالات مرتبطة ببعضها البعض، بحيث تجد الدلالة الواحدة ترتبط بسائر الدلالات الأخرى، فالدليل الواحد قد تنتزع منه دلالة السببية، كما لاتعدم فيه دلالة الحدوث، أو دلالة العناية، أو حتى دلالة الإمكان، وهذا ما فطن إليه أحد الباحثين حين تحدث عن الدليل السابق للإمام الباقلاني (دليل السببية) مبيناً أنه مرتبط أيضاً بدليل العناية والخلق الذي أرشدت إليه آيات القرآن الكريم، يقول " وفي رأيي أن الاستدلال بحدوث الجواهر الذي استدل به الباقلاني وغيره من المتكلمين لا يختلف عن أدلة الخلق والاختراع التي ترشد إليها الآيات القرآنية "[2]، وهذا يثبت ما قلناه من أن الخلف ارتبطوا بالسلف فيما يتعلق بمنهجية الاستدلال ولم يشذوا عنهم، مما يدعم أصالة الفكر الكلامي عند الخلف.

استدلال الإمام عبدالقاهر البغدادي– رحمه الله - (ت - ٣٦٦هـ)

كان عبدالقاهر البغدادي من أئمة الأشاعرة الذين استدلوا مسألة الوجود الإلهي، وقد نوع البغدادي في دليله ما بين دلالة الحدوث، وما بين دلالة السببية، حيث استدل على وجود الله – تعالى – بأن الجواهر والأعراض التي في العالم – وهي مشاهدة – ثبت حدوثها، وبالتالي فهي تفتقر إلى صانع.

وقد أشار البغدادي في دليله إلى دلالة الاختصاص، التي تعني أن تخصيص هذه الموجودات بصفة دون أخرى، أو بوقت دون وقت، لهو من أبرز الشواهد على جود مخصص قام به هذا التخصيص، وإلا ما رأينا تمايزاً بين

١- التمهيد: الباقلاني، صـ٤٣

٢- الباقلاني وآراؤه الكلامية: د/محمد رمضان عبدالله، ط: مطبعة الأمة – بغداد، طـ سنة ١٩٨٦م، صـ٤٠٥

الموجودات في الأزمنة والأمكنة وكذا الصفات.

هذا الدليل الذي أقامه البغدادي إنما أقامه في وجه المنكرين من الدهرية وغيرهم القائلين بالطبع، حيث يقول البغدادي " وزعم قوم من الكفرة الدهرية: أن كل حادث يحدث في نفسه لا من صانع "[١]

ثم يشرع في إقامة الدليل على إبطال ما زعموه فيقول :" والدليل على أن الحادث لا بد له من محدث أنه يحدث في وقت ويحدث ما هو من جنسه في وقت آخر فلو كان حدوثه في وقته لاختصاصه لوجب أن يحدث في وقته كل ما هو من جنسه وإذا بطل اختصاصه بوقته لأجل الوقت صح أن اختصاصه به لأجل مخصص خصصه به لو لا تخصيصه إياه به لم يكن حدوثه في وقته أولى من حدوثه قبل ذلك أو بعده ولأنه إذا لم يصح حدوث كتابة لا من كاتب ونسج لا من ناسج وبناءً لا من بان كذلك لا يصح وقوع حادث لا من محدث "[٢]

وتأكيداً لما قلناه عن الإمام البغدادي من حيث ما يتعلق بإقامته الأدلة على الوجود الإلهي وأنه ينوع في إيراد هذه الأدلة، نراه في موطن آخر يستخدم دليل التمانع في إثبات قضية الوجود الإلهي، ومن المعلوم في حقوق الدراسات الكلامية، أن دليل التمانع في أصله دليل قرآني، نطق به قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء:٢٢]

هذا الدليل من أهم الأدلة العقلية القرآنية التي تثبت لله – تعالى – الوحدانية، والوجود، كما أن هذا الدليل أيضاً ينتظم في طياته كثير من الدلائل، كدلالة السببية، ودلالة العناية والاتساق والنظام، وربما كانت هذه الأخيرة هي البادية، لأن الاتساق والانتظام بين أجزاء هذا الكون، وعدم وجود الفساد والخلل يدل دلالة قاطعة على أن تدبير هذا الكون مآله لإرادة واحدة صادرة من إله واحد، إذ لو كان هذا الكون يتنازعه إرادات كثيرة لألهة شتى لسرى الفساد والخلل في جنبات هذا الكون، جراء التنازع الذي سيكون بين هذه الألهة، ولما كان هذا غير موجود بالمشاهدة، أدى إلى هذا إلى امتناع أن يكون لهذا الكون إلهين، إنما هو إله واحد، عن هذا الدليل يقول البغدادي " وأما الدلالة على توحيد الصانع وانفراده

١- أصول الدين: البغدادي، صـ٦٨

٢- أصول الدين: البغدادي، صـ٦٩

بخلق العالم كله أعراضه وأجسامه، فمن حيث أنه لو كان للعالم صانعان قديمان لوجب أن يكونا حيين قادرين عالمين مختارين لأن من لم يكن بهذه الصفة لم يكن صانعا، ولو كانا حيين قادرين مريدين عالمين جاز اختلافهما في المراد وكان اختلافهما في المراد بأن يريد أحدهما حياة جسم ويريد الآخر موته، ولم يخل حينئذ من أن يتم مرادهما معا، أو لا يتم مرادهما معا، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، ومحال تمام مرادهما لاستحالة كون الشيء حيا أو ميتا في حالة واحدة، وإن لم يتم مرادهما ظهر عجزهما، وإن تم مراد أحدهما دون الآخر ظهر عجز الذي لم يتم مراده والعاجز لا يكون إلها "[١]

استدلال الإمام فخر الدين الرازي– رحمه الله - (ت - ٦٠٦هـ)

كان الإمام الرازي من أبرز علماء المذهب الأشعري، وربما كان التطور الذي حدا بالمذهب الأشعري من ناحية المنهجية والتوسع في استخدام الأدلة ذات المقدمات العقلية المشوبة بالنزعة الفلسفية، برزت في أوجها عند الإمام الرازي، وعلى الرغم من هذا إلا إنه في كثير من استدلالاته لم يفارق الاعتماد على النقل في تقرير دلائله العقلية، وهذا يعد شاهد صدق على التوافق بين السلف والخلف فيما يتعلق بتقرير أدلة الوجود الإلهي.

وإذا نظرنا إلى أدلة الرازي على مسألة الوجود الإلهي، سنجده لم يشذ عن سالفه من علماء المذهب الأشعري، وكذا عمن سلفه من السلف الأُوَل، حيث استخدم الرازي دلالة العناية كدليل على وجود الله – تعالى – فأشار إلى الإنسان ومظاهر العناية الإلهية به من ناحية الخلق، ولفت الأنظار إلى التطورات التي يمر بها الإنسان سواء في نفسه أو في غيره، لهي من أكبر الأدلة على وجود الخالق، يقول الرازي: " قد بينا في مواضع من هذا الكتاب أن دلالة تولد الإنسان عن النطفة على وجود الصانع المختار من أظهر الدلائل، لوجوه أحدها: أن التركيبات العجيبة في بدن الإنسان أكثر، فيكون تولده عن المادة البسيطة أدل على القادر المختار، وثانيها: أن اطلاع الإنسان على أحوال نفسه أكثر من اطلاعه على أحوال غيره، فلا جرم كانت هذه الدلالة أتم، وثالثها: أن مشاهدة الإنسان لهذه الأحوال في أولاده وأولاد سائر الحيوانات دائمة، فكان الاستدلال به

١- أصول الدين: البغدادي، صـ٨٥

على الصانع المختار أقوى "[١]

ونلاحظ تركيز السلف وكذا الخلف من الأشاعرة على إيراد الأدلة ذات دلالة العناية، وأغلب الظن أن هذا ربما كان لما لهذه الدلالة من حضور لدى الإنسان، إذا إنها لا تغيب عن أحد فهي مشاهدة ومنظورة ومحسوسة.

ودلالة الحدوث لم تغب- أيضاً -عن الإمام الرازي، كيف ذلك وهي معتمد أدلة المتكلمين عموما، لذا نرى الإمام الرازي قد استدل على قضية الوجود بدلالة الحدوث، بيد أن الرازي عمد إلى الأجسام كي يستدل بحدوثها على مًحدثها وهو الحق – تعالى – يقول :" الأجسام محدثة وكل محدث فله محدث والعلم به ضروري كما بيناه فجميع الأجسام لها محدث وذلك المحدث يمتنع أن يكون جسماً أو جسمانيا وإلا لزم كونه محدثا لنفسه وهو محال "[٢]

ونظراً لأهمية القضية – أعني: قضية الوجود الإلهي – وحضورها في الفكر الأشعري كما كانت كذلك في فكر السلف الأوائل، ينوع الإمام الرازي في استدلالاته عليها، فكما استدل بحدوث الأجسام، نراه -أيضاً -يستدل بدلالة إمكان الصفات، وإمكان الصفات عند الرازي يعني: التخصيص، وهو في هذا أيضاً يسير في ركاب من سبق من علماء الأشاعرة، حيث كانت هذه الدلالة حاضرة لديهم أيضاً ، وعنها يقول الرازي " الطريق الثالث[٣] الاستدلال بإمكان الصفات فنقول قد دللنا على أن الأجسام بأسرها متساوية في تمام الماهية وإذا كانت كذلك كان اختصاص جسم الفلك بما به صار فلكا واختصاص جسم الأرض بما به صار أرضا أمرا جائزا فلا بد له من مخصص وذلك المخصص إن كان جسماً افتقر في تركبه وتألفه إلى نفسه وهو محال وإن لم يكن جسماً فهو المطلوب "[٤]

وكما سبقت الإشارة إلى أن الإمام الرازي شأنه شأن سائر علماء المذهب

١- مفاتيح الغيب: الرازي، جـ٣١، صـ١٢٠

٢- معالم أصول الدين: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ) تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: دار الكتاب العربي، لبنان – بدون تاريخ، صـ٤٥

٣- حيث كان للرازي أربعة طرق يستدل من خلالها على وجود الصانع، فتحت عنوان: المسألة الثاني في إثبات العلم بالصانع، يقول " علم أنه إما أن يستدل على وجود الصانع بالإمكان أو بالحدوث وعلى كلا التقديرين فإما في الذوات أو في الصفات فهذه طرق أربعة " معالم أصول الدين: الرازي، صـ٤٤

٤- معالم أصول الدين: الرازي، صـ٤٥

الأشعري في استيلاء قضية الوجود الإلهي على اهتمامهم، لذا نراه – كغيره من علماء المذهب – يُنوع في استخدام الأدلة والدلالات، فكما استدل بحدوث الأجسام، وبتخصيص الصفات، يلجأ هنا إلى دلالة حدوث الصفات، في كونها من دلالات الوجود الإلهي، يقول " الطريق الرابع الاستدلال بحدوث الصفات وهي محصورة في دلائل الآفاق والأنفس كما قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت:٥٣] وأظهرها أن نقول النطفة جسم متشابهة الأجزاء في الصورة، فإما أن تكون متشابهة الأجزاء في نفس الأمر أو لا تكون، فإن كان الأول فنقول المؤثر في طباع الأعضاء وفي أشكالها يمتنع أن يكون هو الطبيعة لأن الطبيعة الواحدة تقتضي الشكل الكروي فوجب أن يتولد الحيوان على شكل الكرة وعلى طبيعة واحدة بسيطة وهذا خلف، وإن كان الثاني وجب أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء على شكل الكرة فيلزم أن يكون الحيوان على شكل الكرات مضموم بعضها إلى بعض وهذا خلف، فثبت أن خالق أبدان الحيوانات ليست الطبيعية بل فاعل مختار "[١]

ونلاحظ هنا في استشهاد الرازي أنه حصر دلالة حدوث الصفات في فرعين يستغرقان كافة الموجودات، وهما: الآفاق – الأنفس، وقد جعل مناط هذين الفرعين مرتكزان على آية من القرآن الكريم، هي التي تشير إليها وتدل عليهما، ولعل في هذا إشارة إلى التوافق الذي كان بين السلف والخلف فيما يتعلق بالاعتماد على الأدلة النقلية، أو بمعنى يخص الخلف: إقامة الأدلة العقلية على أصول نقلية، ولا نعدم هذه الإشارة في مثل تعليق د. أحمد صبحي، على استدلال الإمام الرازي، حين قال " هذا الاستدلال على وجود الباري بحدوث الآفاق والأنفس هو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت:٥٣] وهو الذي خصه الله بكثير من آياته في كتابه المنزل "[٢]



١- معالم أصول الدين: الرازي، صـ٤٦،٤٥

٢- في علم الكلام (الأشاعرة): د/أحمد محمود صبحي، صـ٢٩٣

المبحث الثالث

الموافقات الكلامية بين السلف والأشاعرة في الصفات الإلهية

إضاءة:

كان من أهم مسائل الألوهية، مسألة الصفات التي تتعلق بالله – تعالى – وموطن الأهمية في هذه الصفات إنما يتعلق بكيفية النسبة بين الذات والذات والصفات، وليس أدل على هذا من اهتمام الفرق الإسلامية بهذه المسألة، وما تولد عنه من آراء كثيرة نتجت عن الاحتكاك الفكري الذي حدث بين هذه الفرق، وقد كان لكل فرقة منها منهجاً ارتضته في تقييمها لهذه المسألة، وبناءِ رأيها في المسألة محل البحث.

وحريٌ بنا في هذا المقام أن نشير، إلى أن ما يدل عليه عنوان هذا المبحث في كونه يتناول الصفات الإلهية، ومحاولة إبراز مدى التوافق الذي كان بين السلف والخلف فيها، لابد لنا من التنويه على أن لفظ الصفات فيه ليس على إطلاقه، بل المراد به أصالة في هذا المبحث الصفات الخبرية على وجه التحديد، أعني: أن الصفات الخبرية هي المقصودة قصداً أولياً في هذا المبحث، وإن تعرضت فيه لغير نوع هذه الصفات، فقد استدعته ضرورة معينة ربما ينوه عليها في محلها من المبحث.

كذلك مما تجب الإشارة إليه في هذا المقام، أن مسألة الصفات من أخص المسائل المبحوثة في العقيدة الإلهية، وهي تتصل اتصالاً مباشراً بقضية الألوهية، ذلك لأن الذات الإلهية لا تفهم إلا في ضوء صفاتها، فالصفات هي التي تصيغ أو تشكل الوعي الإنساني بالذات الإلهية.

التوافق في الصفات الإلهية

بناءً على ما تقرر في إضاءة المبحث من كون المراد بالصفات المبحوثة فيه هي الصفات الخبرية، أعلل هنا لماذا كانت هذه الصفات هي المقصودة قصداً أولياً – كما مر – دون غيرها من الصفات؟ ذلك لأن هذه الصفات شكلت مثار جدل كبير بين سائر الفرق والطوائف، وكانت هي التي استحوذت على اهتمامات الفرق وعلمائها من ناحية البحث ومحاولة الوصول إلى تحقيق كيفية نسبتها إلى الذات، فضلا عن كون النصوص التي شكلت لها وعاءً، لم تكن من قبيل النصوص المحكمة التي يفهم مرادها أو يتعين معناها، بل كانت من النصوص المتشابهة التي تحتمل التأويلات والتفسيرات المختلفة وفقا لما تبنته كل فرقة من

منهجية معينة على أساسها تبني رأيها أو تفسيرها.

مناهج التعامل مع مسألة الصفات بين السلف والخلف

الاختلاف في التفكير واستعمال المناهج العلمية والبحثية في مسائل العلم عموما ومسائل كل فن خصوصاً، من الأمور التي لا خلاف عليها بين العلماء، ولعل في إقرار هذا الرأي تدعيم لوسطية الإسلام وتيسيرها، أما القول بخلاف هذا من حَمْل الناس على رأيٍ واحدٍ أو منهجٍ واحدٍ، مما يذهب بمزية الإسلام الكبرى.

وبناءً عليه، فإن السلف والخلف فيما يتعلق بمنهجية التعامل مع الصفات، كان بينهما اختلاف، –وأيضاً– كان بينهما اتفاق، أما وجه الاختلاف فكان في الاستعمال الغالب لمنهجية التعامل مع الصفات، وكانت هذه المنهجية ذات شقين: الأول منها: هو منهجية الإثبات، أي إثبات الصفات كما هي دون دخول في تفاصيل كيفية الصفة أو كيفية النسبة، وهذا ضرب من ضروب التنزيه، الثاني منها: تأويل الصفة، وتأويل الصفات إنما يعني تحديد معنى الصفة محل الحديث، وهذا التأويل له ضوابطه التي سيأتي الحديث عنها في محلها من المبحث، فكان الاستعمال الغالب للسلف فيما يتعلق بالصفات هو استخدام الشق الأول من المنهجية، وهو: الإثبات، وأنوه: أن غلبة الاستعمال لا تعني بحال هجران الشق الثاني من المنهجية وهي: التأويل.

أما وجه الاتفاق بين السلف والخلف فيما يتعلق بمنهجية التعامل مع الصفات، هو ما نراه عند السلف من استخدام التأويل، وما نراه عند الخلف من استخدام الإثبات، فإذا كان الغالب عند السلف هو منهج الإثبات، وكان الغالب عند الخلف هو منهجية التأويل، فعندما يتبادلا المنهجية مع بقاء قاعدة غلبة الاستعمال عند كليهما، فهذا مما يعد من التقارب الفكري والتوتافق المنهجي، خصوصاً إذا علمنا أن نزوع هؤلاء أو أولئك إلى ما هو أقل في الاستعمال عند كلٍ منهما، إنما كان لضرورة ألجأت كلاً منهما إلى المنهجية التي هي أقل استعمالا، وهذه الضرورة لا تخرج عن الزمان، والمكان، والحال، والأشخاص، فقد جدت في إطار كل هذه الدواعي، ما ألجأ السلف إلى التأويل، وألجأ الخلف إلى الإثبات، لكن تبقى القاعدة عند كل منهما سواء في الإثبات أو التأويل، أنه إثبات يقوم على التنزيه، وتأويل يقوم على الضوابط المؤدية كذلك إلى التنزيه.



الصفات الخبرية في جوهرها تشكل محوراً من محاور الاتفاق والتلاقي بين السلف والخلف

من أبرز معالم الاتفاق الكلامي بين السلف والأشاعرة، مسألة الصفات الخبرية، حيث إن هذه المسألة كانت تمثل ركنا هاما في الفكر الكلامي الذي ظهر بعد عهد السلف، وهي –أيضاً –من المباحث العقدية التي أدلى فيها السلف بدلو، وقد تناولها السلف على وجه من التسليم والتفويض وأحيانا التأويل، وقد كان هذا أيضاً هو منهج الخلف (الأشاعرة)، لذا آثرت أن يكون عنوان هذه الفقرة على نحو ما سلف.

ومن ثم فإننا نعتبر أن التفويض والتأويل منهج واحد، بيد أن التعامل بأحدهما مع فرقةٍ ما قد يكون هو الأنسب أيديولوجيا مع هذه الفرقة أو تلك، لكن لا يُغني أحدهما عن الآخر، إذ لو كان أحدهما يُغني عن الآخر لاعتمدته وحده، وهذا غير واقع، فالسلف كانوا يثبتون الصفات كما وردت وأحيانا يؤولونها على حسب أيديولوجية الزمان والمكان والأفكار، وكذا فعل الأشاعرة، فنجد عندهم التفويض –وأيضاً– التأويل، فالتأويل والتفويض كلاهما مذهب السلف وللخلف، وفي هذا يقول أحد الباحثين " إن الخلف من علماء الأمة حين سلكوا مذهب التأويل لم يبتدعوا قولا ومنجا من عند أنفسهم، لكنهم سلكوا بهذا مسلك جماعات كثيرة من السلف الصالح قالوا بالتأويل وأخذوا به "[١]

بيد أن الإشكالية التي نشأت في الأذهان من حيث إن المنهج الثابت عند السلف هو التفويض، وأن المنهج الثابت عند الخلف هو التأويل، نشأ من غلبة الاستعمال، والتحقيق أن كليهما كان منهجاً للسلف والخلف ولكن على حسب الظروف الراهنة كان يستخدم إما هذا المنهج أو ذاك، بيد أن الأشاعرة وهم خلف السلف كانوا أكثر استخداما للتأويل بحسب الأيديولوجية التي كانت موجودة حين ذاك وهي أيديولوجية الخوض في المتشابهات، وهذه الطريقة قد لا يناسبها منهج التفويض وإنما الأحرى والأولى أن تواجه بمنهج التأويل، لأن التأويل حينئذ يكون نوعا من أنواع البيان الذي يزيل اللبس عن الأفهام، ومما هو ثابت ومقرر أن التأويل نوع من أنواع البيان.

١- أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء وأدلتهم: جمع وإعداد: حَمَد السِنان – فوزي العنجري، تقريظ: مجموعة من العلماء، ط: دار الضياء للنشر والتوزيع – بدون تاريخ، صـ٢٣٢

وحتى نتبين الموافقة الكلامية بين السلف والأشعرية، ننظر إلى ما قاله الشهرستاني أحد علماء الأشاعرة الكبار، فيما يتعلق بمنهج التعامل مع الصفات بين السلف والخلف، فيقول :" اعلم أن جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقًا واحدًا، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين، ويؤولون ذلك إلا أنهم يقولون بتسميتها صفات خبرية "[1]، هذا النص بما يوحيه من دلالات يُفهم منه عدة أمور:

أولها: أن السلف كانوا يثبتون الصفات، أي أن منهج الإثبات كان منهجاً معتمداً لدى السلف، ولكن هذا الإثبات المعتمد لدى السلف في حد ذاته يحتاج إلى تحديد معناه، وإماطة اللثام عن كنهه وبيان فحواه، فهل كان الإثبات معناه التفويض بمعناه المعهود، أي إمرار الصفة كما هي وتفويض علم معناها إلى الله؟ أم كان يعني إثبات ظاهر الصفة بما تحمله من معنى ظاهر – أيا كان هذا المعنى – ثم إلصاق هذا المعنى بالله على أنه صفة لله!

باستقراء منهج الإثبات لدى السلف يتضح لنا أن الشق الثاني من معاني الإثبات لم يكن هو المراد أو المُعول عليه لديهم، بل كانوا يعنون بالإثبات أكثر ما يعنون أنه يفيد التفويض، والتفويض كما هو معلوم منهج معتمد لدى الأشاعرة، وهذا وإن كان من الموافقات الكلامية بين السلف والأشعرية، فهو من المخالفات الكلامية والمنحهية بين السلف والمتأسلفة، لأن هؤلاء الأخيرين إنما يعنون بإثبات الصفات، الشق الثاني المنفي عن السلف، أعني: الإثبات بمعنى إثبات ظاهر الصفة بما تحمله من معنى ظاهر – أيا كان هذا المعنى – ثم إلصاق هذا المعنى بالله على أنه صفة لله!

ولا يخفى على لبيب أن التفويض بهذا المعنى هو تشبيه وتجسيم، والله تعالى منزه عنهما، ومن ثم إذا أصر البعض على إثبات الجهة لله تعالى – على ما يفيده اللفظ من معنى معروف – فهو لم ينزه الله إنما أثبت له المماثلة مع

١- الملل والنحل: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨هـ) تحقيق: عبدالعزيز محمد الوكيل، طـ: مؤسسة الحلبي – القاهرة، طـ سنة ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م، جـ١، صـ٩٢

الأجسام – تعالى الله عن هذا – وقد أخبرنا الله بنصوص قطعية الثبوت قطعية الدلالة أنه لا يماثل الأجسام والمحدثات في شيء، يقول البابرتي[١]، عند شرح لقول الإمام الطحاوي في عقيدته :(ولا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات) " لأنه تعالى نفى أن يكون مثلاً لشيء، لقوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:١١] وفي إثبات الجهة والتحيز إثباتٌ للماثلة مع الأجسام، وفي وصفه بالجهات قولٌ بإحاطتها له، وفي القول بالمكان إثبات الحاجة إلى المكان، وفي كل ذلك إيجاب حدوثه وإزالة قِدَمِه، والجهات والأمكنة من أجزاء العالم، وهو مستغن عن العالم وأجزائه، ولأن الجهات الست محدثة، وهي أوصاف للعالم المُحدَث، والله قديم، كان ولا مكان ولا حين ولا زمان، كان الله ولم يكن معه شيء، فالله تعالى في الأزل ما كان في الجهات لعدم الجهات، فلو يصير في الجهات بعد إحداثها لتغير عما كان عليه وانتقل، والتغير والانتقال من أمارات الحدوث، تعالى عن ذلك "[٢]

ثانيها: أن التأويل كان مذهباً معتمداً لدى السلف، وليس أدل على هذا من قول الإمام الزركشي حينما عدد مناهج التعامل مع الآيات المتشابهة التي وردت في الصفات، فقال " وقد اختلف الناس في الوارد منها في الآيات والأحاديث على ثلاث فرق، أحدها: أنه لا مدخل للتأويل فيها بل تجرى على ظاهرها ولا تؤول شيئا منها وهم المشبهة، والثاني: أن لها تأويلاً ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن الشبه والتعطيل ونقول لا يعلمه إلا الله وهو قول السلف، والثالث: أنها مؤولة وأولوها على ما يليق به "[٣]، وبعد إيراده لهذه المناهج، إذا به يبين الصحيح منها والشاذ، المقبول وغير المقبول، ومن الذي قال بالصحيح والمقبول من هذه المناهج، فيقول " والأول باطل والأخيران منقولان عن الصحابة "[٤]، بل إنه في موضع آخر يُعَيِّن من أخذ بمنهج التأويل من الصحابة، فيقول " وممن نقل عنه

١- محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله بن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي (٧١٤ - ٧٨٦ هـ = ١٣١٤ - ١٣٨٤ م) علامة بفقه الحنفية، عارف بالأدب، نسبته إلى بابرتي، قرية من أعمال دُجيل ببغداد) أو (بابرت) التابعة لأرزن الروم - أرضروم – بتركيا، رحل الى حلب ثم إلى القاهرة، وعرض عليه القضاء مراراً فامتنع، وتوفي بمصر، من كتبه: العناية في شرح الهداية - شرح وصية الإمام أبي حنيفة. الأعلام: الزركلي، جـ٧، صـ٤٢

٢- شرح العقيدة الطحاوية: العلامة الشيخ محمد بن محمد بن محمود البابرتي (ت: ٧٨٦هـ) ضبطه وعلق عليه: عبدالسلام بن عبدالهادي شنار، ط: دار البيروتي، ط الأولى سنة ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، صـ٧٠

٣- البرهان في علوم القرآن: الزركشي، جـ٢، صـ٧٨

٤- البرهان في علوم القرآن: الزركشي، جـ٢، صـ٧٨

التأويل علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم "[1]

وما صرح به الإمام الزركشي من أخذ كثير من الصحابة بمنهج التأويل، نجد تعليله عند الإمام الغزالي، وذلك حين قرر: أن التأويل ضرورة مفروضة على جميع الفرق، وما من فريق إلا وأخذ به، ويبرهن على صحة ما ذهب إليه بضربه مثلا بالإمام أحمد – رضي الله عنه – الذي كان بعيدا عن التأويل، ومع هذا ساقته الضرورة إلى التأويل في ثلاثة مواضع، يقول " ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه – أي التأويل – فأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل ... فقد سمعت الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون: إن أحمد بن حنبل صرَّح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط "[2]

ويُعزى إلى الإمام أحمد أن جنح إلى التأويل وفسر بالمجاز في غير هذه المواضع، وكان منها ما أورده صاحب الجوهر المحصل حين قال " قال حنبل[3] ابن عم الإمام أحمد: سمعت عمي يقول: احتجوا علي يوم المناظرة، فقالوا: تجيء يوم القيامة سورة البقرة وتجيء سورة تبارك، قال: فقلت لهم: إنما هو الثواب، قال الله جل ذكره ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر:٢٢] وإنما تأتي قدرته "[4]

ومن شواهد اعتماد السلف لمنهج التأويل أيضاً ، ما قاله الإمام النووي في شرحه لإحدى أحاديث الصفات، فتحدث عن منهجي التفويض والإثبات في مسألة الصفات، وكذا عمن أخذ بهما من السلف والخلف، فقال " فيه مذهبان مشهوران للعلماء ... ومختصرهما أن أحدهما: وهو مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين أنه يؤمن بأنها حق على ما يليق بالله تعالى وأن ظاهرها المتعارف في

١- البرهان في علوم القرآن: الزركشي، جـ٢، صـ٧٩

٢- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي الطابراني الشافعي (٤٥٠ – ٥٠٥هـ) ط: دار المنهاج – بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م، صـ٦٧ بتصرف بسيط.

٣- حَنْبَل بن إِسْحَاق بن حنبل بن هلال الشيبانيّ، أبو علي (٠٠٠ - ٢٧٣ هـ = ٠٠٠ - ٨٨٦ م) من حفاظ الحديث، كان ثقة، له كتاب: التاريخ، والفتن، ومحنة الإمام أحمد بن حنبل، وهو ابن عم الإمام أحمد، وتلميذه، خرج إلى واسط فتوفي فيها. انظر: الأعلام: الزركلي، جـ٢، صـ٢٨٦

٤- الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل: محمد بن السعدي الحنبلي، تحقيق وتقديم وتعليق: د/ محمد زينهم محمد عزب، ط: مكتبة غريب، القاهرة - بدون تاريخ، صـ٤٨، وانظر أيضا: فتح الباري شرح صحيح البخاري: زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، ط: دار ابن الجوزي، السعودية - الدمام، ط الثانية سنة ١٤٢٢هـ، جـ٦، صـ٥٣٤

حقنا غير مراد، ولا يتكلم في تأويلها مع اعتقاد تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوق وعن الانتقال والحركات وسائر سمات الخلق، والثاني: مذهب أكثرالمتكلمين وجماعات من السلف وهو محكي هنا عن مالك والأوزاعي أنها تتأول على ما يليق بها بحسب مواطنها "[١]، وهذا يبين أن التفويض والتأوي كان منهجاً مشتركا بين السلف فيما يتعلق بالتعامل مع الصفات الخبرية.

ثالثها: أن السلف حين أخذوا بمنهج التأويل، فإنا نعدهم في ذلك متكلمين، حيث إنهم تكلموا في شأن العقيدة في بعض مسائلها جريا على سنن المتكلمين الذين أتوا من بعدهم، ومن ثم فإن البذرة الأولى للكلام قد نجدها عند السلف.

ولعل أول من فطن إلى هذه الإشارة، عبدالقاهر البغدادي، فتحت عنوان (ترتيب أئمة الدين في علم الكلام) يقول " أول متكلمي أهل السنة من الصحابة علي بن أبي طالب لمناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد ومناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة، ثم عبد الله بن عمر في كلامه على القدرية وبراءته منهم ... وأول متكلمي أهل السنة من التابعين عمر بن عبد العزيز وله رسالة بليغة في الرد على القدرية، ثم زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب وله كتاب في الرد على القدرية من القرآن، ثم الحسن البصري .. ثم الشعبي .. ثم الزهري .. ومن بعد هذه الطبقة جعفر بن محمد الصادق وله كتاب في الرد على القدرية وكتاب في الرد على الخوارج ورسالة في الرد على الغلاة من الروافض .. وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبوحنيفة، والشافعي، فإن أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سمّاه كتاب الفقه الأكبر، وله رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة إنّ الاستطاعة مع الفعل .. وللشافعي كتابان في الكلام أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة، والثاني في الرد على أهل الأهواء .. ثم من بعد الشافعي تلامذته الجامعون بين علم الفقه والكلام، كالحارث بن أسد المحاسبي، وأبي علي الكرابيسي، وحرملة البويطي، وداود الأصبهاني .. وكان أبو العباس بن شريح أنزع الجماعة في هذه العلوم "[٢]

ومما يعضد ما ذهبنا إليه في هذه النقطة من وجود علاقة كلامية بين

١- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) طـ: دار إحياء التراث العربي – بيروت، طـ الثانية سنة ١٣٩٢هـ، جـ٦، صـ٣٦

٢- أصول الدين: البغدادي، صـ٣٠٧،٣٠٨ بتصرف بسيط .

مذهبي السلف والخلف، أن أوائل المتكلمين الذين أخذ عنهم الإمام الأشعري وأفاد منهم في بناءً صرحه الكلامي، أبوعبدالله بن سعيد بن كلاب، ومما هو معروف أيضاً أن أتراب وقرناء ابن كلاب في ولوج علم الكلام: الحارث بن أسد المحاسبي، وأبا العباس القلانسي، فهؤلاء الثلاثة رواد علم الكلام وعنهم أخذت المذاهب الكلامية لاسيما المذهب الأشعري، ومما هو مقرر بين المؤرخين أن هؤلاء الثلاثة كانوا أتباعا مباشرين لأئمة المذاهب الفقهية، أبوحنيفة ومالكا والشافعي وأحمد، عنهم أخذوا وعلى أيديهم تتلمذوا، وهذا التلقي المباشر وإن كان أكثره فيما يتعلق بالناحية الفقهية إلا أن هذا لا يمنع أن يكونوا قد أخذوا عنهم شذرات من علم الكلام مما ثبت أن هؤلاء الأئمة قد تكلموا فيه من خلال ما عرض لهم من مسائل وقضايا، لهذا نرى الشهر ستاني يجعلهم أتباعا مباشرين لهؤلاء الأئمة، فيقول " وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، وبراهين أصولية "[1]، وهذا يعني أن الشهرستاني يدرج أوائل المتكلمين ضمن أوائل أهل السنة والجماعة، وهذا ما فطن إليه د. جلال موسى، حين قال " فالشهر ستاني يدرج ابن كلاب والمحاسبي والقلانسي ضمن أهل السنة والجماعة الأوائل "[2]

هذا الإدراج الذي قام به الشهرستاني لم يكن وقفاً عليه وحده، بل قام به أيضاً البغدادي، فقد أدرج ابن كلاب ضمن متكلمي أهل السنة، فقال " ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون، عبدالله بن سعيد التميمي، الذي دمر على المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه وآثار بيانه في كتبه، وهو أخو يحي بن سعيد القطان، وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل "[3]

هذا التواصل التعليمي ومن ثم الفكري بين الخلف والسلف، يعد من أبرز نقاط الاتفاق والتلاقي بين السلف والخلف، وإذا كان الحديث السالف يثبت تتلمذ علماء الكلام على علماء السلف، فإننا هنا نحاول إثبات تأثر بعض السلف برواد علم الكلام الأوائل كابن كلاب، ولعل هذا يعد من أبرز الأدلة على الموافقات

١- الملل والنحل: الشهر ستاني، جـ١، صـ٩٣

٢- نشأة الأشعرية وتطورها: د/ جلال محمد عبدالحميد موسى، ط: دار الكتاب اللبناني – بيروت، ط سنة ١٩٨٢م، صـ٣٧

٣- أصول الدين: البغدادي، صـ٣٠٩

الكلامية بين السلف والأشاعرة، بل وممارسة السلف لعلم الكلام، فقد كان هناك أئمة بارزون في الفقه والحديث كانوا على مذهب ابن كلاب فيما يتعلق بالمسائل الكلامية، ومما هو معروف وثابت أن الأشعري أخذ عن ابن كلاب، وممن سار على منهج ابن كلاب في الطريقة الكلامية من كبار المحدثين، الإمام البخاري، وفي هذا يقول ابن حجر " البخاري في جميع ما يورده من تفسير الغريب إنما ينقله عن أهل ذلك الفن كأبي عبيدة والنضر بن شميل والفراء وغيرهم وأما المباحث الفقهيه فغالبها مستمدة من الشافعي وأبي عبيد وأمثالهما وأما المسائل الكلامية فأكثرها من الكرابيسي وبن كلاب ونحوهما "[١]

رابعها: في محاولةٍ لتحقيق معنى التأيل عند السلف والخلف، أقول: أن التأويل عند السلف لا يقصد به فقط التأويل بمعناه المعهود الذي يقتضي صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر، بل يعني عندهم معنى غير مباشر فحواه: أن الظاهر غير مراد في حق الله، مما يَؤُول بهم إلى التأويل بطريقٍ غيرِ مباشر، فإذا قالوا: أن اليد لا يقصد بها الجارحة لانتفاء نسبة الجارحة إلى الله، فلا يبقى بعد هذا إلا نقول: يجب حمل اليد على معنى آخر يليق بحلال الله تعالى، لكنهم لا يعينون هذا المعنى، مما يعني أن السلف قالوا بتأويل غير مباشر وهو نوع آخر غير التأويل الإجمالي، وهو أقرب درجة منه إلى التأويل التفصيلي، يحدثنا أبو الفضل التميمي، عن عقيدة الإمام أحمد بن حنبل، فيبين لنا أن هذه العقيدة تقوم على أمرين: إثبات ونفي، أما الإثبات فهو إثبات ما نطق به الخبر من الكتاب والسنة من الأوصاف، أما النفي فيتعلق بما توحي به هذه الأوصاف من معنى ظاهر غير تنزيهي لا يليق به – تعالى – فيقول " وكان يقول – أي الإمام أحمد – إن لله تعالى يدان[٢] وهما صفة في ذاته[٣] ليستا بجارحتين وليستا بمركبتين ولا جسم، ولا جنس من الأجسام، ولا من جنس المحدود ولتركيب والأبعاض والجوارح، ولا

١- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي، تصحيح وإشراف: محب الدين الخطيب، ط: دار المعرفة - بيروت، ط سنة ١٣٧٩هـ، جـ١، صـ٢٤٣

٢- هذا إثبات، بيد أنه رفع المعنى الذي يوحي به الإثبات مما لا يليق بالله.

٣- إذا صرف الإمام معنى اليد التي هي جارحة عن الله فلا تكون اليد هنا صفة ذات إلا إذا تحولت إلى معنى القدرة، مما يعني أن الإمام صرف اليد عن معنى الجارحة إلى معنى القدرة، لأن الأول لا يليق بالله أما الثاني فيليق به.

يقاس على ذلك، ولا مرفق، ولا عضد، ولا فيما يقتضي ذلك[1] من إطلاق قولهم: يد، إلا ما نطق القرآن به، أو صحت عن رسول الله ﷺ السنة فيه "[2]

الأمر الآخر من قال بالتأويل من الفريقين (السلف – الأشاعرة) وتعيين المعنى المراد، هل المقصد من تعيين المعنى، القطع به عند الله، أم تعيين المعنى بحسب ما يتطلبه السياق وبحسب ما تقرره اللغة، من المؤكد أن السلف في تأويلاتهم والخلف كذلك إنما يقصدون بتعيين المعنى، إنما هو المعنى الذي يطلبه السياق وتقرره اللغة، وليس المراد إطلاقاً تعيين المعنى بحسب ما هو مراد لله تعالى بحيث يكون هو المعنى القطعي.

إذاً نستطيع أن نقول: أن السلف كانت تحكمهم نزعة الإثبات للصفات، وحتى لا يقعوا في التشبيه فقد أضافوا إلى هذا الإثبات ما يسمى بالتفويض، وهذا ما يوحي به نص الشهر ستاني الذي قال فيه " اعلم أن جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقًا واحدًا، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين، ويؤولون ذلك إلا أنهم يقولون بتسميتها صفات خبرية "[3]

ومع ذلك فقد نزع كثير من السلف إلى منهج التأويل في الصفات، وهذا أيضاً ما يفهم من عبارة الإمام الزركشي حينما عدد مناهج التعامل مع الآيات المتشابهة التي وردت في الصفات، فكان من هذه المناهج، التأويل المسكوت عنه عند السلف – إن صح التعبير – أي ما يقتضي صرف اللفظ عن ظاهره، مع عدم تعيين معنى آخر، يقول الزركشي " وقد اختلف الناس في الوارد منها في الآيات والأحاديث على ثلاث فرق ... والثاني: أن لها تأويلاً ولكنا نمسك عنه مع

١- إذا كانت اليد لا تعني كل هذا عند الإمام أحمد فماذا يكون معناها إذا؟ لم يشغل الإمام بأحمد بتحديد أو تعيين المعنى، الذي سيظل دائما يتردد بين ما عهد في اللغة من معاني اليد كالقدرة والنعمة والتمكن وغير ذلك، إنما شغل الإمام بنفي المعني الأولي لليد الذي هو الجارحة لأن المعنى العهود والمتبادر إلى العقول من معاني هذا اللفظ وما يقتضيه من الجسمية لا يتحقق إلا في المخلوقين، أما الخالق فلا.

٢- اعتقاد الإمام المُنَبّل أبي عبدالله أحمد بن حنبل: الإمام أبي الفضل عبدالواحد بن عبدالعزيز بن الحارث التميمي (المتوفى سنة ٤١٠هـ) تحقيق: ابي المنذر النقاش أشرف صلاح علي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، صـ٢٢

٣- الملل والنحل: الشهرستاني، جـ١، صـ٩٢

تنزيه اعتقادنا عن الشبه والتعطيل ونقول لا يعلمه إلا الله وهو قول السلف "[١]

هذا المنهج في التأويل هو ما يمثل موطن التلاقي والاتفاق بين السلف والأشاعرة، لأن الأشاعرة أكثر من أخذ من الخلف بمنهج التأويل الذي يُعنى بتعيين المعنى الذي يتناسب مع اللفظ ومع السياق، يحدثنا ابن خلدون عن هذا المنهج بالنسبة للخلف (الشاعرة) فيما يتعلق بالصفات عموما فيقول " ظهر الشيخ أبو الحسن الأشعري وناظر بعض مشيختهم – يقصد المعتزلة– في مسائل الصلاح والأصلح، فرفض طريقتهم، وكان على رأي عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي العباس القلانسي والحرث بن أسد المحاسبي من أتباع السلف وعلى طريقة السنة، فأيد مقالاتهم بالحجج الكلامية وأثبت الصفات القائمة بذات الله تعالى، من العلم والقدرة والإرادة التي يتم بها دليل التمانع وتصح المعجزات للأنبياء، وكان من مذهبهم إثبات الكلام والسمع والبصر لأنها وإن أوهم ظاهراً النقص بالصوت والحرف الجسمانيين، فقد وجد للكلام عند العرب مدلول آخر غير الحروف والصوت، وهو ما يدور في الخلد، والكلام حقيقة فيه دون الأول، فأثبتوها لله تعالى وانتفى إيهام النقص "[٢]

وما أريد أن أتوقف عنده في هذا النص هو تعبير ابن خلدون (وكان من مذهبهم إثبات الكلام والسمع والبصر لأنها وإن أوهم ظاهراً النقص بالصوت والحرف الجسمانيين، فقد وجد للكلام عند العرب مدلول آخر غير الحروف والصوت، وهو ما يدور في الخلد، والكلام حقيقة فيه دون الأول) فهذا النص يبرز موطن التلاقي والاتفاق بين السلف والخلف، في أن كليهما لم يعتقدا أبدا أن المراد في حق الله – تعالى – ظاهر الصفة، إنما كان المعنى المفهوم هو ما يتعلق باللفظ من معاني طيبة تليق بالله، وهذه المعاني دارت بِخَلَدِهم وعليها أطبقت فهومهم، وانطوت نفوسهم وإن لم يتم تعينها بواسطة الألسن، هذا بالنسبة للسلف، عن منهجية السلف في فهم ظاهر هذه الصفات وكونها غير مرادة في حقه – تعالى – يقول ملا علي القاري " أكثر السلف لعدم ظهور أهل البدع في أزمنتهم يفوضون علمها إلى الله تعالى مع تنزيهه سبحانه عن ظاهرها الذي لا

١- البرهان في علوم القرآن: الزركشي، جـ٢، صـ٧٨، بتصرف بسيط.

٢- مقدمة ابن خلدون: العلامة ولي الدين عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ) تحقيق وتعليق: عبدالله محمد الدرويش، طـ: دار يعرب – دمشق، طـ الأولى سنة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، جـ٢، صـ٢١٨

يليق بجلال ذاته "[١]، أما في مرحلة الخلف فقاموا بإخراج هذه المعاني المفهومة من بين ثنايا العقول وطوايا النفوس إلى الظاهر فدرات بها الألسنة، وارتأى الخلف أن تعيين المعنى (التأويل) قد يكون هو المنهج الأحكم والأقوم في مواجهة من يكيدون للإسلام، فأخذوا بهذا المنهج وخاصة فيما يتعلق بالصفات الخبرية، وفي هذا يقول ابن خلدون " وأما لفظ الاستواء والمجيء والنزول والوجه واليدين والعينين وأمثال ذلك، فعدلوا[٢] عن حقائقها اللغوية فما فيها من إيهام النقص بالتشبيه إلى مجازاتها، على طريقة العرب، حيث تتعذر حقائق الألفاظ، فيرجعون إلى المجاز، كما في قوله تعالى ﴿ يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ [الكهف:٧٧] وأمثاله، طريقة معروفة لهم غير منكرة ولا مبتدعة "[٣]

وقبل أن نذكر بعض الشواهد على تأويل السلف، حريٌ بنا في هذا المقام أن نميط اللثام عن سبب نزوع الخلف (الأشاعرة) إلى منهج التأويل، وقد تمثل هذا السبب في البعد عن التشبيه والتجسيم، وهذا ليس بمستبعد في الدراسات الدينية عموما، نظراً لأن الأحكام ربما تتغير بتغير الحال أو الزمان أو المكان أو الأشخاص، وربما اجتمعت كل أسباب التغيير في عصور الأشاعرة، فقد ارتأوا أن الأخذ بمنهج الإثبات ربما يؤدي إلى الوقوع في التشبيه والتجسيم خصوصاً مع طروء المتغيرات السابقة (الحال الزمان المكان الأشخاص) فكان النزوع إلى التأويل أولى وأجدى، لاسيما عندما يكثر أهل البدع وأهل الزيغ، يقول الملا علي القاري " وأكثر الخلف يؤولونها بحملها على محال تليق بذلك الجلال الأقدس، والكمال الأنفس لاضطرارهم إلى ذلك لكثرة أهل الزيغ والبدع في أزمنتهم "[٤]

فهذه المتغيرات التي جدت في زمان الخلف والتي شملت نواحي عديدة، كانت عاملا هاما في استخدام منهج جديد هو الأنسب في مواجهة هذه الأيديولوجيات الطارئة، وربما كان أحد أكبر هذه الأيديولوجيات خطراً، تلك التي كانت تتعلق بأهل الزيغ الذين يريدون الكيد للإسلام مستخدمين مثل هذه الألفاظ

١- مرقاة المفاتيح: القاري، جـ١، صـ١٦٢

٢- ضمير الجمع هنا يعود على الشيخ الأشعري وأصحابه، كما في ابتداء الكلام في نص ابن خلدون السابق على هذا

٣- مقدمة ابن خلدون: جـ٢، صـ٢١٩

٤- مرقاة المفاتيح: ملا علي القاري، جـ١، صـ١٦٢

التي يوحي ظاهرها بمعنى لا يليق بالله، لتشويش فكر عامة المسلمين، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمجيء هذه الصفات في القرآن الكريم، وقد تنبه الإمام الرازي إلى هذه النقطة الأخيرة، فقال " ورد في القرآن ذكر الوجه وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة وله ساق واحدة ولا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه المتخيلة ولا أعتقد أن عاقلا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة "[١]

ويؤكد البغدادي على منهج الأشاعرة في التأويل، مبيناً أن التأويل منهج ارتضاه الأشاعرة يناهضون به المشبهين والمجسمين، لذا حكى البغدادي مذهب المشبهين فقال " اختلفوا في هذه المسألة[٢] فزعمت المشبهة أن لله وجها وعينا كوجه الإنسان وعينه، وزعم بعضهم أن له وجها وعينا هما عضوان ولكنهما ليسا كوجه الإنسان وعينه بل هما خلاف الوجه والعيون سواهما "[٣] وبعد بيانه لإحدى مناهج التعامل مع هذه الصفات، وهي منهجية فاسدة تنزل الرب – تعالى – عن مرتبة التنزيه إلى منزلة التجسيد، يبين منهجية الأشاعرة في التعامل مع الصفات الخبرية فيقول " والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء "[٤]

صفة العلو وما يشترك معها في المعنى[٥] من الصفات بين السلف والخلف

مسألة العلو كانت من أكبر وأكثر المسائل التي احتملت الخلاف وكثر فيها النزاع بين أهل السنة والجماعة سلفاً وخلفاً، وهي مسألة دلت عليها نصوص كثيرة جاءت بألفاظ مختلفة، فأحيانا يعبر عنها بلفظ العلو كما في قوله تعالى ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى:١] وأحيانا يعبر عنها بلفظ الفوقية كما في قوله تعالى ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل:٥٠] وأحيانا أخرى يعبر عنها بلفظ الاستواء كما في قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه:٥] وأحيانا يعبر

١- أساس التقديس: الرازي، صـ٦٧

٢- يريد الصفات الخبرية

٣- أصول الدين: البغدادي، صـ١٠٩

٤- أصول الدين: البغدادي، صـ١١٠

٥- المقصود بالمعنى هنا: المعنى الحسي الذي قد يفهم من ظاهر الصفة، بإضافة جهة أو حد أو اتصاف بشيء من لوازم الجسمية - تعالى الله- وسيأتي ذكرٌ لبعض هذه الصفات.

عنها بلفظ الصعود كما في قوله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فاطر:١٠] وأحيانا يعبر عنها بلفظ الرفع كما في قوله تعالى ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء:١٥٨] وأحيانا يعبر عنها بلفظ العروج كما في قوله تعالى ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج:٤] وكذلك يعبر عن العلو بأنه – تعالى – في جهة السماء، كما في قوله تعالى ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك:١٦]

وقد كان إثبات الصفات الخبرية على مقتضى ظواهرها في كثير من الأحيان مُفضيا إلى الوقوع في حمأة التشبيه، وقد كانت صفة العلو من بين أكثر الصفات الخبرية التي استحوذت اهتمام فرق كثيرة من المشبهة والمجسمة، وتعاملوا معها بمنهجية الغلو في الإثبات، فوقعوا في براثن هذه الحمأة، حيث تمسكوا بدلالة الظاهر من النصوص على مذهبهم، وإن أكثر النصوص التي اتكؤوا عليها في إثبات هذه الصفة بهذه المنهجية، حديث الجارية[1]

وحريٌ بنا أن نقول: أنه عند التحقيق، لا حجة لهم في هذا الحديث، ومن ثم يدفع أبوإسحاق الصَفار[2] استدلال هؤلاء بهذا الحديث على جهة العلو، فيقول " أن رسول الله -ﷺ- استعلم من حالها أنها من عبدة الأوثان أو لا، وهل لله قَدْر في قلبها، فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست من عبدة الأوثان، وعلم أن لله قدراً في قلبها، لأن المتعارف بين الخلق أنهم إذا أرادوا بيان رفعة المنزل أضافوا إلى السماء فقالوا: أمر فلان في السماء "[3] هذا عن دفع الصَفار لاستدلال هؤلاء بهذا الحديث، وأن الحديث لا يصلح حجة لما ذهبوا إليه من إثبات جهة العلو على الحقيقة لله – تعالى – لأن هذا قطعا سيؤدي إلى محالات كثيرة في حقه – جل وعلا – من إثبات الجهة والحد والجهة وإحاطة المكان وغير ذلك مما يتنزه عنه ربنا – عز وجل – .

١- الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: تحريم الكلام في الصلاة، حديث رقم: ٥٣٧، جـ١، صـ٣٨١

٢- إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد أبوإسحاق، ركن الإسلام الزاهد المعروف بالصفار، أبوه وجده وجد أبيه كلهم من أفاضل الحنفية، تفقه على والده، من تصانيفه: كتاب السنة والجماعة – تلخيص الزاهدي، مات ببخارى في السادس والعشرين من ربيع الأول سنة ٥٣٤ أربع وثلاثين وخمس مائة. انظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية: الإمام المحدث الفقيه محمد عبدالحي اللكنوي الهندي (١٢٦٤ - ١٣٠٤هـ) اعتنى به: أحمد الزغبي، طـ: دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت – لبنان، طـ الأولى سنة ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، صـ٢٤، وانظر الأعلام: الزركلي، جـ١، صـ٣٢

٣- تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد: أبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري، تحقيق: أنجيليكا برودرسن، طـ: مؤسسة الريان – بيروت، طـ سنة ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، القسم الثاني، صـ٦٩٥

وبعد هذا البيان يوضح الصَفار منهج التعامل مع مثل هذه الأخبار فيقول " وقد ترد الألفاظ على الاستعارة، فيجب صرف كل لفظ إلى ما يليق به في اللغة، إن كان من باب اللغة، وإن كان من باب الدين، فيجب صرفه إلى ما يليق به في اللغة والدين "[١] فالمنهج الأمثل هو التأويل المنضبط الذي يتماشى مع قواعد اللغة، ولا يخرج عن ضوابط الدين، بيد أن كثيرا من المتمسكين بحرفية النصوص لم يتعالموا مع هذه النصوص بمثل هذا المنهج الأمثل.

ومن ثم فقد كانت مسألة العلو من أهم المسائل التي شكلت محوراً للخلاف بين الأشاعرة وغيرهم من المتنسبين للسلف، فأدلى فيها كل بدلوه انطلاقاً من المنهجية الكلامية التي عول عليها كل منهما، وبما أن الأشاعرة عولوا على منهج التنزيه، فتراهم يثبتون لله العلو لا على معنى الجهة والمكان، أما غيرهم فقالوا بالعلو المكاني الذي به يبين الله من خلقه، فالله – تعالى – عندهم بائن من خلقه.

وحتى لا نظلمهم، نُحاكمهم إلى فهمهم في هذه المسألة، فنقول لهم ما الذي تقصدون بالمباينة هنا؟ هل تعنون بها المغاير؟ أم تعنون بها الانفصال؟ فإن كان الأول فلا ضير، فالله مغاير لخلقه، وإن كان الثاني فهذا مما يقربهم إلى التشبيه والتجسيم، ولابن خلدون كلام نفيس في بيان معنى المباينة وأي هذه المعاني يصح إطلاقه على الله وأيها لا يصح، فعن المعنى الذي يلا يليق إلحاقه بالله يقول " إن المباينة تقال لمعنيين: أحدهما: المباينة في الحيز والجهة، ويقابله الاتصال، وتُشعر هذه المقابلة – على هذا التقيد[٢] – بالمكان، إما صريحاً وهو تجسيم، أو لزوماً وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة، وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة، فيحتمل غير هذا المعنى، ومن أجل ذلك أنكر المتكلمون هذه المباينة، وقالوا: لا يقال في البارئ إنه مباين مخلوقاته ولا متصل بها، لأن ذلك إنما يكون للمتحيزات "[٣]، ولاحظ كمة ابن خلدون (وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من التصريح بهذه المباينة) التي تفيد أن ما يروى عن السلف في هذا الباب، إنما هو محمول أولاً على ما يُشعر بالمباينة لزوماً لا تصريحاً،

١- تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد: أبي إسحاق الصفار البخاري، القسم الثاني، صـ٦٩٥

٢- أي بهذا القيد وهو أنا مباينة بالحيز والجهة.

٣- مقدمة ابن خلدون: جـ٢، صـ٢٢٨

وشتان ما بين التصريح واللزوم، ثانيا: أن هذا المعنى اللزومي الذي يجري عليه كلام السلف في صفة العلو – أو في غيرها – وجب حمله على غير هذا المعنى، أما عن المعنى الجائز نسبته إلى الله فيقول ابن خلدون " وأما المعنى الآخر للمباينة فهو المغايرة والمخالفة، فيقال: البارئ مباين لمخلوقاته في ذاته وهويه ووجوده وصفاته، ويقابله الاتحاد والامتزاج والاختلاط، وهذه المباينة هي مذهب أهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوفة الأقدمين كأهل الرسالة[١] ومن نحا منحاهم "[٢]

كما أن القول بالانفصال بالنسبة لله تعالى أو القول بالاتصال، كلاهما مما لا يليق نسبته إلى الله، بل إن بعض العلماء – نظراً لخطورة هذا القول وما يفضي إليه من مماثلة الخالق للمخلوق – صرح بكفر من أثبت لله – تعالى – الاتصال والانفصال، وفي هذا ينقل النووي عن المُتَوَلِي[٣] قوله " من أثبت له الاتصال والانفصال، كان كافرا "[٤]

البينونة في فهم السلف

بعد هذا البيان عن معنى العلو وأن الله بائن من خلقه، وإن المراد بهذه البينونة أحد أمرين، إما الانفصال، وهذا معنى لا تجوز نسبته إلى الله، وإما المغايرة أو المفارقة، وهذا معنى تجوز نسبته إلى الله، يبقى أن نميط اللثام عن مراد السلف ممن قال منهم بأن الله بائن من خلقه، وهل أرادوا بهذه المباينة المغايرة أم الانفصال؟ ومما لا شك فيه أن السلف كانوا أكثر الأجيال معرفة لله وتنزيها له جل وعلا عن كل وصف يُلحقه بالحوادث، لذا فلا مرية أن تكون الإبانة عندهم إذا أطلقت فهي بمعنى المغايرة، لأنهم يعلمون جيدا أن الإبانة بمعناها الثاني تحمل التشبيه والتجسيم مما قد نزه عنه الله تعالى.

١- يقصد: الرسالة القشيرية.

٢- مقدمة ابن خلدون: جـ٢، صـ٢٢٩

٣- عبد الرحمن بن مأمون النيسابوريّ أبوسعد المعروف بالمتولي (٤٢٦-٤٧٨ هـ=١٠٣٥-١٠٨٦ م): فقيه مناظر، عالم بالأصول، ولد بنيسابور، وتعلم بمرو، وتولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، وتوفي فيها، من مصنفاته: تتمة الإبانة - كتاب في الفرائض - كتاب في أصول الدين. انظر: الأعلام: للزركلي، جـ٣، صـ٣٢٣

٤- روضة الطالبين وعمدة المفتين: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) تحقيق: زهير الشاويش، طـ: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، طـ الثالثة سنة ١٤١٢هـ/١٩٩١م، جـ١٠، صـ٦٤

ومن ثم حين تكلم الإمام مالك – رحمه الله – عن العلو فقد نفاها بمعناها الحسي الذي ينتج إضافة الجهة والمكان الحسيين، ينقل لنا الحافظ المحدث الفقيه الحنفي مرتضى الزبيدي عن الإمام ناصر الدين بن المنير، موقف الإمام مالك من مسألة العلو بمعنى الاتصال، فيقول " ذكر الإمام قاضي القضاة ناصر الدين ابن المنير الإسكندري المالكي في كتابه المنتقى في شرف المصطفى، لما تكلم على الجهة وقرر نفيها قال: ولهذا أشار مالك رحمه الله تعالى في قوله -ﷺ-: لا تفضلوني على يونس بن متى[١]، فقال مالك: إنما خص يونس بالتنبيه على التنزيه، لأنه -ﷺ- رفع إلى العرش، ويونس عليه السلام هبط إلى قاموس البحر ونسبتهما مع ذلك من حيث الجهة إلى الحق جل -ﷺ- نسبة واحدة، ولو كان الفضل بالمكان لكان عليه السلام أقرب من يونس بن متى وأفضل، ولما نهى عن ذلك "[٢]

وهذا المعنى في تفسير صفة العلو هو ما ارتضاه الجويني أيضاً ، فقد قرر أن العلو بالنسبة لله – تعالى – ليس على سبيل المكان والجهة، إنما على سبيل المكانة والمغايرة، فقد نقل عنه الإمام القرطبي في تفسير الحديث السابق ما نصه " وقال أبو المعالي: قوله -ﷺ-: لا تفضلوني على يونس بن متى[٣]، المعنى: فإني لم أكن وأنا في سدرة المنتهى بأقرب إلى الله منه، وهو في قعر البحر في بطن الحوت "[٤] وما ذهب إليه الإمام الجويني من تفسير العلو بالمكانة، يتوافق مع ما ذهب إليه الإمام مالك أيضاً من تأويلها بالمغايرة والمكانة، وهو عين ما ارتضاه -أيضاً -الإمام القرطبي، الذي عَقَّب على قول الجويني بقوله " وهذا يدل على أن الباري سبحانه وتعالى ليس في جهة"[٥]

١- هذا المعنى ورد بغير هذا اللفظ، فقد أخرجه البخاري بلفظ: لا يقولن أحدكم إني خير من يونس. انظر: صحيح البخاري، كتاب: الأنبياء، باب: قول الله تعالى ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ حديث رقم: ٣٢٣١، جـ٣، صـ١٢٥٤

٢- إتحاف السادة المتقين: مرتضى الزبيدي، جـ٢، صـ١٧١

٣- سبق بيان تخريجه.

٤- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ) تحقيق: أحمد البردوني - إبراهيم أطفيش، طـ: دار الكتب المصرية – القاهرة، طـ الثانية سنة ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م، جـ١١، صـ٣٣٣

٥- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، جـ١١، صـ٣٣٣

وكما نقل لنا ابن المنير موقف الإمام مالك من صفة العلو، كذا ينقل لنا موقف الإمام البخاري من هذه الصفة، مبيناً لنا أخذه بمنهجية التأويل في التعامل معها – وما شابهها من الصفات – إذ إنه الموقف الأسلم والأقوم في تنزيه الحق – تعالى – عن مشابهة المخلوقات، وإثبات ما يليق به من معاني التنزيهات، فالبخاري لم يفهم أبدا من صفو العلو، العلو الحسي المُشعر بالمكان والجهة، يقول، فيما نقله عنه الحافظ بن حجر " نبه[1] على بطلان قول من أثبت الجهة أخذا من قوله ذي المعارج ففهم[2] أن العلو الفوقي مضاف إلى الله تعالى فبين المصنف[3] أن الجهة التي يصدق عليها أنها سماء والجهة التي يصدق عليها أنها عرش كل منهما مخلوق مربوب محدث وقد كان الله قبل ذلك وغيره فحدثت هذه الأمكنة وقدمه يحيل وصفه بالتحيز فيها "[4]

صفة الاستواء

مما يتصل بصفة العلو ويشترك معها في المعنى، صفة الاستواء، وكما كان موقف الإمام الطبري من صفة العلو هو نفي المعنى الحسي، فكذلك كان موقفه من صفة الاستواء، نفيٌ لما يتضمنه من المعنى الحسي، إذ قال في تفسير قوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ [البقرة:٢٩] " وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ﴾ علا عليهن وارتفع فدبرهن بقدرته وخلقهن سبع سموات"[5]، ويتابع الطبري حديثه مؤكدا هذا المعنى للفظ العلو فقال " علا عليها علوّ مُلْك وسُلْطان، لا علوّ انتقال وزَوال "[6]

وسيراً على هذا الدرب من دروب تأويلات السلف – رضوان الله عليهم – ينقل لنا ملا على القاري، جملة من كلامهم في تأويل صفة الاستواء، ويشير إلى سير الخلف من بعدهم على منوالهم، واتفاق الجميع سلفاً وخلفاً على نفي ما يشعر

---

١ يعني: الإمام البخاري.

٢- أي: من أثبت الجهة.

٣- يريد: الإمام البخاري.

٤- فتح الباري: ابن حجر، جـ١٣، صـ٤١٨

٥- جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر، طـ: مؤسسة الرسالة – بيروت، طـ الأولى سنة ١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠م، جـ١، صـ٤٣٠

٦- جامع البيان في تأويل القرآن: الطبري، جـ١، صـ٤٣٠

بالجهة والمكان عن الله – تعالى – وتأويل ألفاظها بما يفيد التنزيه، وأن الصيرورة إلى إثبات ظاهر هذه الأخبار، قد يودي بصاحبه إلى ما لا يحمد عقباه، يقول " أوَّلَ سفيان الثوري الاستواء على العرش بقصد أمره، ونظيره ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾ أي: قصد إليها، ومنهم الإمام جعفر الصادق، بل قال جمع منهم ومن الخلف: إن معتقد الجهة كافر، كما صرح به العراقي، وقال: إنه قول لأبي حنيفة ومالك والشافعي والأشعري والباقلاني "[١]

ومما يبرز تلاقي السلف والخلف أيضاً في هذا الأمر، أن الخلف كانوا يستشهدون بتأويلات السلف، ومن هذا القبيل، استشهاد الجويني بتأويل سفيان الثوري للفظ الاستواء الوارد في قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه:٥] على معنى القصد، والإرادة، والتدبير، والخلق، والتقدير، بل تأكيدهم أن أمثال هذه التأويلات لم تكن لتنكر عليهم من العلماء، فضلا عن العامة، يقول الجويني " وذكر بعض الأئمة في تأويل الآية أن معنى الاستواء: القصد والإرادة، واستواء الرب على عرشه، قصد إلى فطرته، وخلقه، وإبداؤه، وإرادته: تدبيره وتقديره على ما أراد .. وقد سئل سفيان الثوري عن هذه الآية في مجمع عظيم من مجامع العلماء بالعراق، فحمل الاستواء على هذا المحمل، واستشهد بقوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت:١١] يعني: قصد وأراد خلقها، فلما قال ذلك لم يبد إليه نكير من أهل المجلس "[٢]، والكلمة الأخيرة (لم يبد إليه نكير من أهل المجلس) تُشعر بإقرار أهل المجلس – وجلهم من أهل السلف – لهذا التأويل، وذلك لعلمهم أن المقصد الرئيس هو إثبات التنزيه لذات الحق – تعالى – وهذا النوع من التأويل مما يتأتى به هذا المقصد، ويسير الجويني على خطى سلفه في تأويل لفظ الاستواء، بل يتوسع في إضافة معان يصح أن يُحمل عليها هذا اللفظ، مُستبعِداً ومُستنكِراً حمل اللفظ على ظاهره، الأمر الذي يبرز تلاقي السلف والخلف، فيقول " ويجوز حمل الاستواء على العلو، والرفعة، والجلال، والعظمة،

١- مرقاة المفاتيح: ملا علي القاري، جـ٣، صـ٩٢٤

٢- الشامل في أصول الدين: إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) تحقيق وتقديم: علي سامي النشار – فيصل بدير عون – سهير محمد مختار، ط: منشأة المعارف بالإسكندرية، ط سنة ١٩٦٩م، صـ٥٥٤ بتصرف بسيط.

لا بالمقابلة والمماسة "[1]

صفة الفوقية

ومما يتصل بالعلو ويتشرك معها في المعنى، الفوقية، وكما أَوَّلَ الإمام الطبري صفة العلو، فكذا أَوَّلَ صفة الفوقية، بما يتناسب مع تنزيه الحق – تعالى – ففي تفسير قوله تعالى ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام:١٨] يقول " والله الغالب عبادَه، المذلِّلهم، العالي عليهم بتذليله لهم، وخلقه إياهم، فهو فوقهم بقهره إياهم، وهم دونه "[2]

وقد شارك الطبري في تأويل الفوقية، القرطبي، فذهب إلى نفي المعنى الحسي وإثبات المعنى اللائق بتنزيه الله – تعالى – فقال في تفسير الآية السابقة " ومعنى فوق عباده، فوقية الاستعلاء بالقهر والغلبة عليهم، أي هم تحت تسخيره لا فوقية مكان، كما تقول: السلطان فوق رعيته أي بالمنزلة والرفعة "[3]

صفة النزول

وكان أيضاً مما يتصل بصفة العلو ويشترك معها في المعنى، صفة النزول، وبداية مما يجب أن ياقل في هذا اللفظ من استحسان تأويله، هو ما كان يجب أن ياقل في غيره من الألفاظ، بيد أننا آثرنا ذكره هنا لما يرتبط بهذا للفظ (النزول) من كثير من اللغط، أما ما يجب قوله فهو: لابد من النظر إلى معاني هذا اللفظ، وأيهما يستحسن ذكره في حق الله – تعالى – أما عن معانيه فمنها ما هو حسي صرف كالانتقال والحركة من مكان إلى مكان، ومن هذه المعاني ما هو ألصق بالمعنويات التي لا تتطلب حركة ولا انتقالا، أما الأولى فهي مما تتماشى مع الأجسام ولاتصرف إلا إليها، وهذه بحال لا يصح إطلاقها على الله – تعالى – وأما الثانية فهي أقرب وأولى ومما يستحسن ذكرها في حقه – جل وعلا – وقد جاء القرآن بمثل هذا المعنى الثاني للفظ (النزول) كما في قوله تعالى﴿ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ [الزمر:٦] فالنزول هنا ليس على معناه الوضعي، يقول الشيخ أبوزهرة " وما رؤي البعير والبقر نازلة من السماء بالانتقال، بل هي مخلوقة

١- الشامل في أصول الدين: الجويني، صـ٥٥٤

٢- جامع البيان في تأويل القرآن: الطبري، جـ١١، صـ٢٨٨

٣- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، جـ٦، صـ٣٩٩

في الأرحام، ولإنزالها معنى لا محالة "[١]، ولتاج الدين السبكي تعقيب قوي على معنى النزول في هذا الآية إذ قال " من عجز عن فهم نزول البعير فهو عن فهم نزول الله عز وجل أعجز فاعلم أن لهذا معنى يليق بجلاله" [٢]، وقد أورد السبكي مثل هذا المعنى للنزول، كحديث تحدث به الإمام الشافعي، فعزى إليه ما نصه " دخلت مصر فلم يفهموا كلامي فنزلت ثم نزلت ثم نزلت "[٣]، ثم عقب على هذا المعنى بقوله " ولم يرد حينئذ الانتقال من علو إلى سفل فليتحقق السامع أن النزول ليس بالمعنى الأول في حق الله تعالى فإن الجسم على الله محال "[٤]

أما عن تأويل أئمة السلف لهذا اللفظ (النزول) فقد كان موقف الإمام مالك من العلو هو موقفه أيضاً من صفة النزول، التي نفاها بالمعنى الحسي وأولها إلى معنى يليق به تعالى، ففي شرحه لحديث النزول[٥] ينقل لنا النووي تأويل مالك فيقول " تأولوا هذا الحديث تأويلين أحدهما تأويل مالك بن أنس وغيره معناه تنزل رحمته وأمره وملائكته كما يقال فعل السلطان كذا إذا فعله أتباعه بأمره، والثاني أنه على الاستعارة ومعناه: الإقبال على الداعين بالإجابة واللطف "[٦]، ولاحظ أن التأويل الثاني يكاد يكون صنوان مع التأويل الأول، فكلاهما رفع للمعنى الموهم للتشبيه، ثم إيقاع المعنى الموجب للتنزيه.

ويؤكد الإمام ابن عبدالبر هذا المعنى المنقول عن الإمام مالك في تأويل النزول، فيقول " والقول في كيفية النزول كالقول في كيفية الاستواء والمجيء، والحجة في ذلك واحدة، وقد قال قوم من أهل الأثر أيضاً إنه ينزل أمره وتنزل رحمته وروى ذلك عن حبيب كاتب مالك وغيره "[٧]، ولاشك أن صيرورة الإمام مالك

١- العقيدة الإسلامية كما جاء بها القرآن الكريم: الشيخ: محمد أبوزهرة، تقديم: الإمام الأكبر الشيخ: عبدالحليم محمود، ط: مجمع البحوث الإسلامية – ط سنة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، صـ٤٦

٢- طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ) تحقيق: د/ محمود محمد الطناحي، د/ عبد الفتاح محمد الحلو، ط: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط الثانية سنة ١٤١٣هـ، جـ٩، صـ٨١

٣- طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين السبكي، جـ٩، صـ٨١

٤- طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين السبكي، جـ٩، صـ٨١

٥- ونصه كما ورد في مسلم "ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه، ومن يستغفرني فأغفر له" صحيح مسلم: كتاب: صلاة المسافرين، باب: الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل، والإجابة فيه، جـ١، صـ٥٢١

٦- المنهاج: النووي، جـ٦، صـ٣٧

٧- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم =

مالك لهذا المعنى فيه تصريح بنفي الجهة والعلو بالمعنى الحسي، بل إن ملا علي القاري ينقل لنا علي القاري أن الإمام مالك والأوزاعي، أَوَّلَا حديث النزول تأويلاً تفصيلياً، فيقول " وقد علمت أن مالكا والأوزاعي، وهما من كبار السلف أولا الحديث تأويلاً تفصيلياً "[1] ولاشك أن التأويل التفصلي تصريح بنفي الجهة.

أما البطليوسي فيصرح أن وصف الله بهذه الصفة – صفة النزول – على الحقيقة هو مذهب المجسمة والمشبهة، فبعد أن يورد حديث النزول يعقب عليه بقوله " جعلته المجسمة نزولا على الحقيقة، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا "[2]

ثم يبين البطليوسي مذهب أهل الحق من العارفين والعلماء، في هذه الصفة – وأمثالها من الصفات – وأنهم مجمعون على تنزيه الحق – تعالى – عن كل صفات المحدثات، فيقول " وقد أجمع العارفون بالله عز وجل على أنه لا ينتقل، لأن الانتقال من صفات المحدثات "[3]

ثم ينقل تأويل الإمام مالك لهذه الصفة، وكذا تأويل الإمام الأوزاعي لها، وهما فيما ذهبا إليه ينزهان الله – تعالى – عن النزول الحسي، فيقول " ولهذا الحديث تأويلان صحيحان لا يقتضيان شيئا من التشبيه، أحدهما: أشار إليه مالك – رحمه الله – وقد سئل عن هذا الحديث فقال: ينزل أمره كل سحر، فأما هو – عز وجل – فإنه دائم لا يزول، ولا ينتقل، سبحانه لا إله إلا هو، وسئل عنه الأوزاعي فقال: يفعل الله ما يشاء "[4]، ولعل عبارة الأوزاعي السابقة وإن كانت أقرب إلى التأويل، إلا أن البعض من الممكن أن يفهمها على غير ذلك، فيجره فهمه إلى أنها للإثبات أقرب، فجاء الإمام أبوبكر بن العربي ليؤكد على أن عبارة

=

عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ) تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي - محمد عبد الكبير البكري، ط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، ط سنة ١٣٨٧هـ، جـ٧، صـ١٤٣

١- مرقاة المفاتيح: ملا علي القاري، جـ٣، صـ٩٢٤

٢- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم: أبي محمد عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي، تحقيق: د/ محمد رضوان الداية، ط: دار الفكر، دمشق – سورية، ط الثالثة سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، صـ٨٢

٣- الإنصاف: البطليوسي، صـ٨٢

٤- الإنصاف: البطليوسي، صـ٨٢

الأوزاعي دَرْبٌ من دروب التأويل، فيقول " وأما الأوزاعي وهو إمام عظيم، فنزع بالتأويل حين قال: وقد سئل عن قول النبي ﷺ: يَنْزلُ رَبَّنا، فقال: يَفْعَلُ الله مَا يَشَاءُ، ففتح بابًا من المعرفة عظيمًا ونهج إلى التأويل صراطًا مستقيمًا "[١]، ثم يقرر الإمام أبوبكر بن العربي، أن منزع الأوزاعي إلى التأويل، والأخذ بهذا المنهج في معالجة مثل هذه الأخبار والصفات هو ما يتوافق مع جلال الله تعالى وتنزيهه، فيقول " إن الله سبحانه منزَّه عن الحركة والانتقال لأنه لا يحويه مكان، كما لا يشتمل عليه زمان، ولا يشغل حيّزًا كما لا يدنو إلى مسافة بشيء ولا يغيب بعلمه عن شيء، متقدس الذات عن الآفات، منزّه عن التغيير والاستحالات، إله في الأرض إله في السموات "[٢]

وانطلاقاً من أهمية هذه القضية، يسترسل ابن العربي، فيبين أن عقيدة التنزيه لله – تعالى – هي مستقر الأئمة والعلماء، وأن مثل هذه الألفاظ الموهمة للتشبيه يجب حملها على ما يليق بذات الله من المعاني، يقول " وهذه عقيدة مستقرة في القلوب ثابتة بواضح الدليل، قال لي شيخ العلماء[٣]: لا يمكن لأحد أن يعبر عن جلال الله تعالى وكماله إلا بهذه الألفاظ الناقصة التي يعبر بها عنا، فإذا سمعت العبارة عن الله تعالى فيجب عليك الإيمان بمعناها، ثم تعلم أنه ليس له مثل في ذلك لقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وهو كلام بديع, ولسعة اللغة في العبارة بالحقيقة والمجاز والحذف والزيادة والتطويل والاختصار يتمكن العالِم بالله تعالى من العبارة عنه والتنزيه به والعلم به "[٤]، وفي نص ابن العربي ما يوحي بثناء على السلف حين ذهبوا إلى تأويل مثل هذه الأخبار، إذ إنهم فتحوا للناس أبوابا للتفقه في العربية، إذ إن التأويل درب من دروب العربية.

صفة الوجه

الوجه من الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية، وهي من

١- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: ٥٤٣هـ) تحقيق: الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، ط: دار الغرب الإسلامي – بيروت، طـ الأولى سنة ١٩٩٢م، صـ٢٨٨

٢- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: أبو بكر بن العربي، صـ٢٨٩

٣- لم يبين من هو شيخ العلماء الذي يقصده.

٤- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: أبو بكر بن العربي، صـ٢٨٩

قبيل الأخبار التي يوهم ظاهرها معنى حسيا، ومن ثم فقد كان تأويل هذا اللفظ من المناهج التي استعملها السلف، حرصا منهم عن تنزيه ساحة الحق – تعالى – عما لايليق به من معنى مادي يفيده ظاهر اللفظ .

وقد أورد الطبري – رحمه الله– – تأويله – أي الوجه – عن السلف، وكان من بينهم، مجاهد رضي الله عنه، الذي صرف لفظ الوجه عن مؤداه الظاهري إلى معنى القبلة، قال الطبري في تفسير قوله تعالى ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة:١١٥] " حدثنا وكيع، عن أبي سنان، عن الضحاك، والنضر بن عربي، عن مجاهد في قول الله عز وجل ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ قال: قبلة الله، فأينما كنت من شرق أو غرب فاستقبلها "[١]

وقد عزا مثله لمجاهد، ابن كثير، الذي أورد في تفسير نفس الأية الكريمة ما نصه " وقال مجاهد ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ قال: قبلة الله، حيثما كنتم فلكم قبلة تستقبلونها: الكعبة "[٢]

وعزاه أيضاً لمجاهد، الإمام الترمذي، فقال " ويروى عن مجاهد، في هذه الآية ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ قال: فثم قبلة الله "[٣]

وقد عرف تأويل لفظ الوجه عن غير مجاهد، كعكرمة وابن عباس – رضي الله عن الجميع – وقد نقل ابن كثير هذا التأويل عنهم، في تفسير الأية الجليلة، فقال " وقال عكرمة عن ابن عباس ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ قال: قبلة الله أينما توجهت شرقا أو غربا "[٤]

كما عرف تأويل الوجه أيضاً عن الحسن وقتادة ومقاتل – رضي الله عنهم – بمعنى القلبة، وبمعنى رضا الله، وبهذا قال البغوي، حيث أورد في تفسير الأية الكريمة ما نصه " وقال الحسن ومجاهد وقتادة ومقاتل بن حيان: فثم قبلة الله، والوجه والوجهة والجهة: القبلة، وقيل: رضا الله تعالى"[٥]

١- جامع البيان في تأويل القرآن: الطبري، جـ٢، صـ٥٣٤

٢- تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، جـ١، صـ٢٧٢

٣- الجامع الكبير = سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ) تحقيق: بشار عواد معروف، طـ: دار الغرب الإسلامي – بيروت، طـ سنة النشر ١٩٩٨م، جـ٥، صـ٥٦

٤- تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، جـ١، صـ٢٧٢

٥- معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن =

كما أَوَّلَ الإمام البخاري – رضي الله عنه – لفظ الوجه الوارد في قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص:٨٨] بما يصرفه عن معناه الظاهر، إلى معنى الملك، فقال " ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ إلا ملكه، ويقال: إلا ما أريد به وجه الله "[١]

وقد نقل القرطبي تأويل كثير من السلف للفظ الوجه الوارد في قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص:٨٨] وقد تنوعوا في هذه التأويلات ما بين صرفها إلى الذات تارة، وإلى القرب بالأعمال تارة[٢]، وإلى الدين تارة[٣]، وإلى الجاه تارة[٤]، أما عن صرفه – أي الوجه – إلى معنى الذات يقول القرطبي " كل شيء هالك إلا وجهه، قال مجاهد إلا هو"[٥]،

وتأويل الوجه على معنى الذات، من اختيار بعض الأشاعرة، على رأسهم البغدادي، الذي قال في تفسير قوله تعالى ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن:٢٧] ما نصه " وقوله ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ معناه: ويبقى ربك، ولذلك قال ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ بالرفع لأنه نعت الوجه ولو أراد الإضافة لقال ذي الجلال والإكرام بالخفض "[٦]

وكان الباقلاني –أيضاً –ممن اختار هذا التأويل، فقال " ويجب أن يعلم أن سبحانه باق، أي دائم الوجود، والدليل عليه قوله ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ يعني ذات ربك، وأيضاً قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ يعني ذاته "[٧]، وقد تابعهما

=

الفراء البغوي الشافعي (المتوفى : ٥١٠هـ) تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط الأولى سنة ١٤٢٠هـ، جـ١، صـ١٥٨

١- صحيح البخاري: كتاب: تفسير القرآن، باب: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء:٢١٤] ألن جانبك، جـ٦، صـ١١٢

٢- نسبه القرطبي إلى أبي العالية، وسفيان. انظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، جـ١٣، صـ٣٢٢

٣- نسبه القرطبي إلى الصادق (يحتمل أن يكون جعفر الصادق، نظراً لأنه يورد له في تفسيره كثيرا من الاستشهادات مُعينا فيها اسمه، أما في هذا الموضع فقد أورده هكذا دون تعيين اسمه الأول). انظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، جـ١٣، صـ٣٢٢

٤- نسبه القرطبي إلى الثوري وأبي عبيدة. انظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، جـ١٣، صـ٣٢٢

٥- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، جـ١٣، صـ٣٢٢

٦- أصول الدين: البغدادي، صـ١١٠

٧- الإنصاف فيما يجب اعتقاد ولا يجوز الجهل به: القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني البصري (المتوفى عام ٤٠٣هـ) تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، ط: المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة، =

الآمدي في هذا الاختيار، فقال " وقوله ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ فإنه يحتمل أن يكون المعنى بالوجه الذات ومجموع الصفات، وحمله عليه أولى من جهة أنه خصصه بالبقاء وذلك لا يختص بصفة دون صفة بل هو بذاته ومجموع صفاته باق "[1]

وإذا كان بعض السلف، كسفيان وأبي العالية[2] – كما ذكر القرطبي – ذهبوا إلى تأويل الوجه بمعنى القرب إلى الله بالعمل، فإن بعض الأشاعرة ارتضوا هذا المعنى التأويلي، فقالوا به، وكان منهم، البغدادي، الذي قال " والمراد بقوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى "[3]

هذه التأويلات التي مرت بنا للفظ الوجه كلها تأويلات سائغة راجحة مقبولة من الناحية اللغوية، فضلا عن قبول العقل لها، لكن أقربها عندي صرفها إلى معنى الذات، وكان مما رجح عندي هذا الاختيار ما أشار إليه أحد الباحثين أن صرف الوجه إلى معنى الذات لاسيما في قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ مما تقرره بلاغة القرآن الكريم، يقول " ليس كل ما كان له وجه في اللغة جاز تأويل القرآن به، بل لابد أن يكون هذا الوجه بليغا في اللغة، لأننا حينما نختلف في تأويل القرآن ينبغي أن لا تغيب عن أذهاننا خصوصية القرآن الكريم البلاغية وكونه معجزا، فإن القرآن لو كان مثلا يتحدث عن فناء الوجوه ثم قال: إلا وجهه، لكان الأمر سائغا، ولكنه قال ﴿كُلُّ شَيْءٍ﴾ فدل على أن كل شيء يفنى، وهذا حكم عام، فإذا أريد الاستثناء فلابد أن يكون المستثنى مناسبا مع هذا التعميم في المستثنى منه، ولا فائدة في تخصيصه بصفة معينة في مقابلة ذلك التعميم، ولو

=
طـ الثانية سنة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، صـ٣٦

١- غاية المرام في علم الكلام: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي (٥٥١- ٦٣١هـ) تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، طـ: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة، طـ سنة ١٣٩١هـ/١٩٧١م، صـ١٤٠

٢- ذكره القرطبي باسمه كاملا في تفسيره فقال: قلت: أبو العالية الرياحي البصري التميمي، واسمه رفيع بن مهران ترجمة وجيزة في تفسيره. انظر: جـ٦، صـ٣٤١، أما عن ترجمته ترجمة وافية فهو: أبو العالية رفيع بن مهران الرياحي البصري، الإمام، المقرئ، الحافظ، المفسر، أبو العالية الرياحي، البصري، أحد الأعلام، أدرك زمان النبي ﷺ، وهو شاب، وأسلم في خلافة أبي بكر الصديق، ودخل عليه، وسمع من: عمر، وعلي، وأبي، وأبي ذر، وابن مسعود، وعائشة، وأبي موسى، وأبي أيوب، وابن عباس، وزيد بن ثابت، وحفظ القرآن، وقرأه على: أبي بن كعب، وتصدر لإفادة العلم. انظر: سير أعلام النبلاء: الذهبي، جـ٤، صـ٢٠٧

٣- أصول الدين: البغدادي، صـ١١٠

قال شخص: أحب جميع الطلاب إلا وجه زيد، لكن كلامه ركيكا،ولكن الصحيح أن يقول: أحب وجوه الطلاب إلا وجه زيد، أو أحب الطلاب إلا زيدا "[١]

إذاً لجأ السلف إلى استعمال منهج التأويل فيما يتعلق بلفظ الوجه مع الأخذ في الاعتبار أن التفويض كان هو المنهج الغالب في الاستعمال عندهم، بيد أن ثمة ضرورات كانت تجعلهم يزاوجون بين منهجي التفويض والتأويل، ولاريب أنهم في هذا كانوا يتغيون التنزيه.

التأويل والتفويض بين السلف والخلف، ضوابط وتقارب

مر بنا آنفا بعض الصفات الخبرية التي جرى فيها السف مجرى التأويل، وما أريد بيانه هنا: أن هذه الألفاظ التي ورد ظاهرها موهما للتشبيه، وإن كان تأويلها مذهباً للخلف، ومذهباً لكثير من السلف، إلا أن هذا التأويل قد يختلف بينهما فلا يكون منهجاً واحداً متبعاً من جانب السلف والخلف، فأحيانا يتبع السلف والخلف منهج التأويل الصريح فيصرفون اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ويحتمله السياق كما هو موضح في شروط التأويل الصحيح، وأحيانا يتبعون التأويل غير الصريح الذي يعني بإثبات اللفظ الوارد مع التصريح بنفي لوازم هذا الظاهر من الحد والجهة والمماسة وغير ذلك، وهذا هو التفويض المنضبط، وإن نفي هذه اللوازم التي يقتضيها ظاهر اللفظ هو ما يتغياه التأويل الصريح، وهذا يبين لنا مدى تلاقي التفويض والتأويل، ومن قالا بهما، فحينما يقول الإمام أحمد بن حنبل – رضي الله عنه – في مسألة الاستواء " وربنا على العرش بلا حد ولا صفة "[٢]، فها هنا أثبت الإمام أحمد (الاستواء) إشعاراً باحترام قدسية اللفظ من ناحية الورود، أما لوازم اللفظ مما لا يليق بالله من الحد والتوصيف فلم يثبته وهذا في حد ذاته نوع تأويل.

وكان الطبري – رحمه الله – ممن ذهب إلى التفويض بهذا المعنى، فقد نقل عنه البيهقي، في الاستواء قوله " والقديم سبحانه عال على عرشه لا قاعد ولا

١- الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة: محمد عياش الكبيسي، صـ٢٥٤

٢- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (المتوفى: ٤١٨هـ) تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، طـ: دار طيبة – السعودية، طـ الثامنة سنة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، جـ٣، صـ٤٤٦

قائم ولا مماس ولا مباين عن العرش "[١]، والمراد بالمباينة هنا، المباينة بمعنى المغايرة، لا المباينة بمعنى الانفصال والاتصال، لذا عقب البيهيقي عليها بقوله " يريد به: مباينة الذات التي هي بمعنى الاعتزال أو التباعد، لأن المماسة والمباينة التي هي ضدها، والقيام والقعود من أوصاف الأجسام، والله عز وجل أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، فلا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام تبارك وتعالى "[٢]

وتأويل الاستواء أو تفويضه بهذا المعنى الذي يتغيا ويتقصد التنزيه، كما وجد عند السلف كذلك نجده عند الخلف، فالإمام البيهقي الأشعري يقول عن الاستواء " وفي الجملة يجب أن يعلم أن استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار في مكان، ولا مماسة لشيء من خلقه، لكنه مستو على عرشه كما أخبر بلا كيف بلا أين "[٣]، فالبيهقي هنا نفى عن الاستواء لوازمه التي تفيد الجسمية، وهذا قريب جدا مما فعله عبدالقاهر البغدادي، فيما يتعلق بلفظ الاستواء، فإنه أثبته على معنى الملك، يقول " والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره "[٤]

والإمام الأشعري –رحمه الله –حين تحدث عن الاستواء لم يتعامل معه بمنهج التأويل الصريح الذي هو نقل اللفظ عن معناه إلى معنى آخر، فلم يقل أنه بمعنى الملك أو الاستيلاء، أو القهر إلى آخر هذه التصاريف التأويلية للفظ، بل نقله الإمام من دائرة الألفاظ إلى دائرة الأفعال فصرح أن الاستيلاء هو عبارة عن فعل أحدثه الله في العرش سماه استواء، يقول الجويني مبيناً مذهب شيخه الأشعري في الاستواء " وذكر شيخنا أبو الحسن أن الاستواء فعل من أفعال الله في العرش، وأوضح ذلك بأن قال: ما اتصف الرب به وامتنع صرفه إلى صفات الذات تعين صرفه إلى صفات الفعل "[٥]

١- الأسماء والصفات للبيهقي: جـ٢، صـ٣٠٧

٢- الأسماء والصفات: البيهقي، جـ٢، صـ٣٠٧

٣- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) تحقيق: أحمد عصام الكاتب، طـ: دار الآفاق الجديدة-بيروت، طـ الأولى سنة ١٤٠١هـ، صـ١١٦

٤- أصول الدين: البغدادي، صـ١١٣

٥- الشامل في أصول الدين: الجويني، صـ٥٥٥،٥٥٦

ويقرر البغدادي ما ذهب إليه شيخ الأشاعرة في هذا فيقول " إن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء، كما أحدث في بنيان قوم فعلا سماه إتيانا، ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة، وهذا قول أبي الحسن الأشعري "[1]

والشاهد في حديث الأشعري أن الإمام كغيره من أئمة أهل السنة والجماعة، إنما كان مقصده الأسمى والرئيس تنزيه الباري جل وعلا من كل لواحق التشبيه والتجسيم، فبينما جعل بعض الأئمة الاستواء بمعنى القهر والملك، وآخرون جعلوا العلو بمعنى الملك والتدبير، أثبت بعضهم اللفظ منزها ساحة الحق عن لازم اللفظ، وجعل الأشعري الاستواء صفة فعل، فكما ترى أيها القارئ الكريم أن المناهج في التفويض والتأويل، متداخلة عند السلف والخلف، فالسلف فوض وأوَّلَ، وكذا الخلف أوَّلَ وفوض، والتفويض في هذا وذاك يروم التنزيه، وكذا التأويل في هذا وذاك يتغيا التنزيه، فالاختلاف في الشكل والمنهج والاتحاد في القصد والغاية والهدف.

وكما ذكرنا أن التفويض والتأويل كلاهما كانا منهجين متبعين للسلف والخلف، أما تقرير التفويض عند السلف فظاهر، أما عن تقريره عند الخلف فغير ظاهر ظهوره عند السلف ومن ثم فإنه يحتاج بعض الشيء إلى بيان، ولعل أول ما نطالع من هذا البيان، تقرير الإمام الجويني لمنهجية التفويض والتسليم اتباعا للسلف، فيقول " وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأيا، وندين الله به عقلا، اتباع سلف الأمة "[2]، فالجويني وهو من أكابر علماء الأشاعرة يرى أن منهج التفويض من مناهج السلف التي يعول عليها، وليس هذا رجوعا منه عن منهج التأويل، بل لأنه قال بهذه المنهجية في وقت دعت إليها الحاجة والضرورة.

وممن كان له موقف مماثل لموقف الجويني، الإمام الباقلاني، الذي نهج منهج الإثبات لبعض الصفات الخبرية دون إثبات المعنى الظاهر وتفويض المعنى المراد لله، فيقول " فإن قيل أليس قد قال ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾

١- أصول الدين: البغدادي، صـ١١٣

٢- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية: إمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني (المتوفى سنة ٤٧٨هـ) تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، ط: المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة، طـ سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، صـ٣٢

قلنا: بلى، قد قال ذلك، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة، لكن ننفي عنه أمارة الحدوث، وتقول: استواؤه لا يشبه استواء الخلق "[1]

وفي موضع آخر يستخدم منهج التفويض أو الإثبات فيقول " فإن قال قائل: فما الحجة في أن لله عز وجل وجها ويدين؟ قيل له قوله تعالى ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ وقوله ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فأثبت لنفسه وجها ويدين "[2]

ولا يفهم إطلاقاً من كلام أئمة الأشاعرة ذم التأويل، كيف ذلك وقد كان المنهج المتبع في سائر الفكر الأشعري هو منهج التأويل، إنما المراد بيان أن التفويض والتأويل كمنهجين معتمدين في التعامل مع النصوص، إنما يتعامل بهما على حسب المواقف والأيديولوجية القائمة، بدليل تقييد الإمام الغزالي للتأويل بمعنى تعيين المعنى بعد صرف الظاهر، بأنه لا يصار إليه من جهة العوام، فيقول " تأويل العامي على سبيل الاستقلال بنفسه وهو حرام، يشبه خوض البحر المغرق ممن لا يحسن السباحة، ولاشك في تحريمه "[3]، وقد رأى أن الأسلم لهم منهج التفويض لا التأويل.

وربما كان جنوح الغزالي ومعه بعض الأشاعرة إلى التفويض لبيان أن التفويض منهج من مناهج التعامل مع النصوص، وربما كان جنوحهم إلى التفويض انطلاقاً من عقيدتهم في نفي التشبيه والتجسيم على الله وأيضاً في نفي التعطيل، لأن الإسراف في التأويل وخصوصاً إذا لم يسر وفق ضوابطه اللغوية وقواعده الحاكمة ربما جر إلى التعطيل، فلما ارتأوا حيدة البعض عن التأويل المنضبط إلى غيره من التأويلات الفاسدة التي تنتهي إلى التعطيل، فكان نزوعهم إلى منهج التفويض كنوع من أنواع العلاج لمثل هذه التأويلات غير المنضبطة.

وفي ضوء هذا نستطيع أن نفسر رد البغدادي تأويل الجبائي لليد بمعنى النعمة، إذ ارتأى أن هذا التأويل ربما لا يتناسب مع السياق اللغوي، وسياق فهم معاني الصفات الإلهية، يقول البغدادي رداً على الجبائي " وزعم الجبائي أن اليد

١- الإنصاف: الباقلاني، صـ٤٠

٢- التمهيد: الباقلاني، صـ٢٩٥،٢٩٦

٣- إلجام العوام: الغزالي، صـ٧٠

المضافة إليه بمعنى النعمة. وهذا خطأ لأن الله تعالى أخبر أنه خلق آدم بيديه والنعمة مخلوقة والله لا يخلق مخلوقاً بمخلوق "[١]، ومما تستريح له النفس في رد البغدادي على الجبائي، أن تأويل اليد بمعنى القدرة تأويل صحيح لا غبار عليه وهو مما اعتمده الأشاعرة من التأويل للفظ اليد، وإن كان الأمر كذلك فأغلب الظن أن البغدادي لم يقصد رد هذا التأويل على وجه الخصوص، بل إنه يقصد في المقام الأول إغلاق باب المغالاة في التأويل التي تجر إلى الانحراف المؤدي إلى التعطيل، وإلا كيف يقصد البغدادي رد التأويل جملة وتفصيلا وهو ممن أول!

يُدعم ما ذهبنا إليه، الإمام الباقلاتي الذي سار على خطى البغدادي ورد تأويلات المعتزلة لبعض الصفات الخبرية، أو بمعنى أدق أراد أن يغلق باب الاسترسال في التأويل الذي يؤدي إلى تحريف النصوص وربما إلى نفي الصفات، يقول " فإن قالوا – أي المعتزلة – فما أنكرتم أن يكون المعنى في قوله﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أنه خلقه بقدرته أو بنعمته؟ .. يقال لهم: هذا باطل، لأن قوله ﴿بِيَدَيَّ﴾ يقتضي إثبات يدين هما صفة له، فلو كان المراد بهما القدرة، لوجب أن يكون له قدرتان، وأنتم فلا تزعمون أن للباري سبحانه قدرة واحدة، فكيف يجوز أن تثبتوا له قدرتين؟ "[٢]

من هنا نستطيع أن نقول أن التفويض عند من لجأ إليه من الأشاعرة كان يحكمه أمران: الأول: أنه منهج من مناهج التعامل مع النص مثله مثل التأويل، أما الاستخدام فيأتي تبعا للأيديولوجية القائمة المُحاكمة إلى الزمان والمكان والأحوال والشخوص، الثاني: أغلب الظن أن التفويض عند الأشاعرة خصوصاً في باب الصفات الخبرية لم يكن مقصوداً لذاته إنما مقصوداً لغيره، أعني بذلك إغلاق باب المغالاة في التأويل الذي يؤدي إلى تحريف اللفظ بتعطيله عن معناه التنزيهي، ومن هنا نزع بعض علماء الخلف إلى الاقتصاد في التأويل وإغلاق بابه في وجه من لا يحسنه حتى لا يتسع الخرق على الراقع، ومن هنا اعتذر الغزالي للإمام أحمد، اقتصاده في التأويل، ونزوعه إلى التفويض والإثبات المنضبطين اللذان يرفعان ظاهر اللفظ عن كونه مرادا في حق الله، فيقول " الظن بأحمد بن

١- أصول الدين: البغدادي، صـ١١١

٢- التمهيد: الباقلاني، صـ٢٩٦،٢٩٧ بتصرف بسيط.

حنبل رضي الله عنه أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار والنزول ليس هو الانتقال ولكنه منع من التأويل حسماً للباب ورعاية لصلاح الخلق، فإنه إذا فتح الباب اتسع الخرق وخرج الأمر عن الضبط وجاوز حد الاقتصاد إذ حد ما جاوز الاقتصاد لا ينضبط فلا بأس بهذا الزجر"[1]

وعلى كلٍ يبقى التفويض والتأويل كلاهما منهجين متبعين معتمدين لدى السلف والخلف في التعامل مع النصوص، وليس أدل على هذا من ذكر التفتازاني لكلاَ المنهجين كمنهجين للتعامل مع هذه النصوص، فبعد ذكره لجملة منها كاليد والعين والاستواء والضحك وغير ذلك، قال " ويفوض العلم بمعانيها – أي هذه الأخبار – إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها، جريا على الطريق الأسلم الموافق للوقف على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ في قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ أو تأول تأويلات مناسبة لما دلت عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث، سلوكاً للطريق الأحكم الموافق للعطف في ﴿ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران:٧] "[2]

ما سبق بيانه يفضي بنا إلى تقرير حقيقة مفادها، أن كلاَ المنهجين (التفويض – التأويل) استخدمهما السلف والخلف، غير أن غلبة الاستعمال لأحدهما دون الآخر، كان مما تفاوت فيه السلف والخلف – بما مر بيانه – ونريد أن نؤكد هنا: أن التأويل كما كان له ضوابط وله قواعد، إذا خرج عنها عُدَّ تأويلاً شاذاً فاسداً، فكذا التفويض كان له ضوابط وقواعد، إذا خرج عنها جرَّ إلى التشبيه، لعل أولى هذه القواعد والضوابط، أن التفويض يرتكز على صرف ما يوهمه ظاهر اللفظ، وإلا ما كان هناك تفويض ولكان إثبات اللفظ هو المعول عليه والمنطوق به، ولكن لما كان إثبات اللفظ يجر إلى التجسيم، فقد حدا السلف إلى التفويض، ورُغم ما عرف عنهم من التفويض، وعرفوا به من التفويض، إلا أنهم كانوا يلجؤون أحيانا إلى منهج التأويل – كما مر –، وهذا يثبت ما قررناه من أن القاعدة التي ارتكز عليها التفويض هي صرف ظاهر اللفظ، إذ لو كان ظاهر اللفظ هو المفهوم أو المراد ما لجؤوا إلى التأويل، وهذا كله يثبت أن كلا الفريقين

١- إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ط: دار المعرفة، بيروت – بدون تاريخ، جـ١، صـ١٠٤

٢- شرح المقاصد: التفتازاني، جـ٤، صـ٥٠

(السلف والخلف) بكلاً المنهجين المستخدمان عندهما من الإثبات والتأويل إنما كان مبتغى كل منهما التنزيه المطلق لله جل وعلا الذي يبتعد عن حافتي التعطيل والتشبيه والتجسيم.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وتتحقق الأمنيات، وتُنال الرغائب، وتُقضى الحاجات، والصلاة والسلام على أشرف الخلائق، وأزكى البريات، سيدنا محمد بن عبدالله، وعلى آله الأصفياء، وصحبه الأوفياء، ومن تبعهم بإحسان وسار على نهجهم إلى يوم لقاء رب الأرض والسماء.

فبعد أن ارتحلنا مع هذا البحث، وتوقفنا مع مسائله وقضاياه، آن للقلم أن يحط رحاله، مُتمماً رحلته باستخلاص نتائج البحث، وقد كانت كالتالي:

أولا: الأشاعرة يشكلون أكثر طوائف الأمة، فما من طائفة من طوائف المذاهب الفقهية من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلا وتجد معظم أتباعها في المذهب العقدي تبعا للمذهب الأشعري، يقول د. محمد حسن هيتو " وعقيدة الإمام أبي الحسن الأشعري التي سار عليها هي عقيدة الإمام أحمد بن حنبل، والشافعي، ومالك، وأبي حنيفة وأصحابه، وهي عقيدة السلف الصالح، كما نص على ذلك أئمة أهل العلم ممن سار على هذه العقيدة، على كر العصور ومر الدهور "[١]

ثانيا: المذهب الأشعري أخذ على عاتقه من خلال علمائه وتواليفهم العقدية أن يدافعوا عن العقيدة وما يثار حولها من شبهات وما يحاك ضد الدين من مؤامرات بهدف النيل منه، وكان من الأنسب لهذه المواجهة تطوير المنهج الكلامي حتى يتلائم مع نوع الشبهات المطروحة، ويؤتي بثماره في تحصين المسلم فكريا وعقديا ضد التيارات والمذاهب الوافدة، وقد نجح الأشاعرة في هذا من خلال مذهبهم ومنهجهم أيما نجاح، وليس أدل على هذا من انتشار المذهب الأشعري في ربوع العالم وقد طبق الآفاق من أقصى المعمورة إلى أقصاها، ودان به كثير من

١- أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء وأدلتهم: جمع وإعداد: حَمَد السِنان – فوزي العنجري، تقريظ: مجموعة من العلماء، صـ٦

المسلمين.

ثالثا: السلف والخلف يلتقيان في منهجية التعامل مع الأخبار المتشابهة.

رابعا: التفويض والتأويل كلاهما كانا منهجين معتمدين لدى السلف والخلف، أما استعمالاتها قلةً وكثرةً إنما كانت بحسب الدواعي والأسباب، أو بحسب الأيديولوجيات الفكرية السائدة في زمان كلٍ منهما.

خامسا: التفويض بضوابطه والتأويل بضوابطه مما قالا به السلف والخلف، أما إجراء اللفظ على ظاهره دون تأويل أو تفويض فهذا مذهب خارج عن أصول السلف، ولم يجري على مذهب الخلف.

سادسا: المقصد الذي رام إليه السلف والخلف هو التنزيه.

سابعا: المراد من منهج الإثبات عند السلف، هو إثبات اللفظ الوارد مع التصريح بنفي لوازم هذا الظاهر من الحد والجهة والمماسة وغير ذلك.

ثامنا: يلتقي التفويض المنضبط مع التأويل التفصيلي، في نفي اللوازم التي يقتضيها ظاهر اللفظ .

تاسعا: كانت هناك نزعة كلامية عند كثير من السلف وعلى رأسهم أئمة المذاهب الفقهية، ومما يعزز وجود هذه النزعة، التماس كثير من الآراء الكلامية لهم في مختلف القضايا التي كانت تثار في زمانهم، وبل تصنيفهم أحيانا في الرد عليها، أما ما ينسب إليهم من ذم الكلام، فأغلب الظن أن المراد به ذم كلام أهل الأهواء والبدع.

عاشرا: الخلاف في المسائل الكلامية بين الأشاعرة وغيرهم من الفرق والمذاهب لا ينبغي أن يجرنا أو يجر أيا من أتباع هذه المذاهب وتلك الفرق إلى المنابذة والتعصب، بل يجب علينا أن نجعل من الدراسات والمباحث الكلامية عموما وسيلة فاعلة للتقارب والتلاقي وتوحيد الرؤى والغايات والبعد عن القطيعة بين أبناءً الدين الواحد.

التوصيات:

أولا: إذا كانت هذه الدراسة قد عُنيت بإبراز التلاقي والتقارب بين السلف والخلف في المنهجية وكذا في بعض مسائل وقضايا الألوهية، فإن ثمة مسائل كثيرة تُشكل موطنا للتلاقي والتقارب بينهما في مباحث النبوة ومباحث السمعيات، وبناءً عليه فإنا نوصي بدراسة هذه المسائل والقضايا في مظانها البحثية.

ثانيا: يوصي الباحث بدراسة مواطن التلاقي والاتفاق بين السلف والخلف فيما يتعلق بالمسائل الكلامية، وبخاصة تلك المسائل التي يعتقد البعض أنها تشكل مثار جدل واختلاف بين السلف والخلف، فإبراز هذه المواطن مما يدفع ببيان حقيقة الاختلاف بين السلف والخلف، وأنه ليس خلافا حقيقيا أو متضادا، بل هو اختلاف تنوع، يرجع إلى غلبة المنهج المستخدم.

وختاماً: فهذا جهد المقل، الذي غلب على ظنه أنه جاء ببضاعة مزجاة، يرجو توفيتها من رب كريم منان، وحسبي أنني اجتهدت قدر الوسع والطاقة، فما كان من توفيق فمن الله، فهو حسبي ووكيلي، وما كان من زلل ونقص فمن نفسي ومن الشيطان، وما رمتها ولا قصدت إليها، وإلى الله أبرأ، وإليه ألجأ، وبه أستعين أن يجعل عملي خالصا لوجهه الكريم، وأرفع إليه أكف الضراعة، وأبسط إليه يد الذل، أن يقع هذا العمل من قارئيه موقع الرضا والقبول، فهو تعالى خير مجيب وأكرم مسؤول.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أهل الصدق والوفاء صلاة دائمة ما تبسم فجر فأتحف الجو بالضياء وانقشع هجر فطاب الود والصفاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

*****

ثبت المصادر باللغة العربية

١. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين: العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى، ط: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، بدون تاريخ.
٢. إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات ورد شبه الملحدة والمجسمة وما يعتقدونه من المفتريات: الشيخ/ محمود محمد خطاب السبكي (ت:١٣٥٣هـ - ١٩٣٣م) ط: المكتبة المحمودية - القاهرة، ط الثانية سنة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
٣. الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى: ٦٣١هـ) تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان - بدون تاريخ.
٤. إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ط: دار المعرفة، بيروت - بدون تاريخ.
٥. الأربعين في أصول الدين: للإمام فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسين (المتوفى ٦٠٦هـ) تقديم وتحقيق وتعليق: د/ أحمد حجازي السقا، ط: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط سنة ١٩٨٦م.
٦. أساس التقديس في علم الكلام: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ) ط: مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط الأولى سنة ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
٧. الأسماء والصفات للبيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، تقديم: مقبل بن هادي الوادعي، ط: مكتبة السوادي، جدة - المملكة العربية السعودية، ط الأولى سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
٨. أصول الدين: أبي منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩هـ) ط: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، - استنابول، ط الأولى سنة ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م.
٩. اعتقاد الإمام المُنَبَّل أبي عبدالله أحمد بن حنبل: الإمام أبي الفضل عبدالواحد بن عبدالعزيز بن الحارث التميمي (المتوفى سنة ٤١٠هـ) تحقيق: ابي المنذر النقاش أشرف صلاح علي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط

الأولى سنة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

١٠. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) تحقيق: أحمد عصام الكاتب، ط: دار الآفاق الجديدة–بيروت، ط الأولى سنة ١٤٠١هـ .

١١. الأعلام: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: ١٣٩٦هـ) ط: دار العلم للملايين، ط الخامسة عشر سنة ٢٠٠٢م.

١٢. الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

١٣. إلجام العوام عن علم الكلام: حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي الطابراني الشافعي (٤٥٠ – ٥٠٥هـ) ط: دار المنهاج – بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٣٩هـ/٢٠١٧م.

١٤. الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم: أبي محمد عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي، تحقيق: د/ محمد رضوان الداية، ط: دار الفكر، دمشق – سورية، ط الثالثة سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

١٥. الإنصاف فيما يجب اعتقاد ولا يجوز الجهل به: القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني البصري (المتوفى عام ٤٠٣هـ) تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، ط: المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة، ط الثانية سنة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

١٦. أهل السنة الأشاعرة شهادة علماء وأدلتهم: جمع وإعداد: حَمَد السِنان – فوزي العنجري، تقريظ: مجموعة من العماء، ط: دار الضياء للنشر والتوزيع – بدون تاريخ.

١٧. الباقلاني وآراؤه الكلامية: د/محمد رمضان عبدالله، ط: مطبعة الأمة – بغداد، ط سنة ١٩٨٦م.

١٨. البرهان في علوم القرآن: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه – القاهرة، ط الأولى سنة ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م.

١٩. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: طاهر بن محمد

الأسفراييني، أبو المظفر (المتوفى: ٤٧١هـ) تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط: عالم الكتب – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٢٠. تحفة المريد للشيخ إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري (المتوفى سنة ١٢٧٧هـ) شرح جوهرة التوحيد للعلامة الشيخ برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني (المتوفى سنة ١٠٤١هـ) ضبطه وصححه: عبدالله محمد الخليلي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط الثانية سنة ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

٢١. تعريف عام بدين الإسلام: علي الطنطاوي، ط: دار المنارة – جدة، ط الأولى سنة ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٢٢. تفسير القرآن العظيم (ابن كثير): أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ) تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط: دار الكتب العلمية – بيروت، ط الأولى سنة ١٤١٩هـ .

٢٣. تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد: أبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري، تحقيق: أنجيليكا برودرسن، ط: مؤسسة الريان – بيروت، ط سنة ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

٢٤. تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ، تحقيق: الشيخ/عماد الدين أحمد حيدر، ط: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢٥. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ) تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي – محمد عبد الكبير البكري، ط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، ط سنة ١٣٨٧هـ .

٢٦. جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط: مؤسسة الرسالة – بيروت، ط الأولى سنة ١٤٢٠ هـ/٢٠٠٠م.

٢٧. الجامع الكبير = سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ) تحقيق: بشار عواد معروف، ط: دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط سنة النشر ١٩٩٨م.

٢٨. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي،

ط: دار طوق النجاة، ط الأولى سنة ١٤٢٢هـ .
٢٩. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ) تحقيق: أحمد البردوني – إبراهيم أطفيش، ط: دار الكتب المصرية – القاهرة، ط الثانية سنة ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
٣٠. الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل: محمد بن السعدي الحنبلي، تحقيق وتقديم وتعليق: د/ محمد زينهم محمد عزب، ط: مكتبة غريب، القاهرة – بدون تاريخ.
٣١. الرد على الزنادقة والجهمية: أحمد بن حنبل، رسالة مطبوعة ضمن مجموعة عقائد السلف بتحقيق علي سامي النشار وعامار الطالبي، ط: منشأة المعارف – الإسكندرية، ط سنة ١٩٧١م.
٣٢. روضة الطالبين وعمدة المفتين: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) تحقيق: زهير الشاويش، ط: المكتب الإسلامي، بيروت– دمشق– عمان، ط الثالثة سنة ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
٣٣. سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى : ٧٤٨هـ) تحقيق: مجموعة من المحققين، إشراف: الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط: مؤسسة الرسالة – بيروت، ط الثالثة سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
٣٤. الشامل في أصول الدين: إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) تحقيق وتقديم: علي سامي النشار – فيصل بدير عون – سهير محمد مختار، ط: منشأة المعارف بالإسكندرية، ط سنة ١٩٦٩م.
٣٥. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (المتوفى: ٤١٨هـ) تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، ط: دار طيبة – السعودية، ط الثامنة سنة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
٣٦. شرح الطحاوية في العقيدة السلفية: علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (٧٣١–٧٩٢هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط: مكتبة الرياض الحديثة – الرياض – بدون تاريخ.
٣٧. شرح العقيدة الطحاوية: العلامة الشيخ محمد بن محمد بن محمود البابرتي (ت: ٧٨٦هـ) ضبطه وعلق عليه: عبدالسلام بن عبدالهادي شنار، ط: دار

البيروتي، ط الأولى سنة ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.
٣٨. شرح المقاصد: العالم الإمام مسعود بن عمر بن عبدالله سعد الدين التفتازاني (٧١٢-٧٩٣هـ) تحقيق وتعليق وتقديم: د/ عبدالرحمن عميرة، تصدير: الشيخ/ صالح موسى شرف، ط: عالم الكتب، بيروت – لبنان، ط الثانية سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٣٩. الشريعة: أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيُّ البغدادي (المتوفى: ٣٦٠هـ) تحقيق: د/عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، ط: دار الوطن، الرياض – السعودية، ط الثانية سنة ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
٤٠. شعب الإيمان: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: د/عبد العلي عبد الحميد حامد، إشراف: مختار أحمد الندوي، ط: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط الأولى سنة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
٤١. الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة: محمد عياش الكبيسي، ط: المكتب المصري الحديث – القاهرة، ط الأولى سنة ٢٠٠٠م.
٤٢. طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ) تحقيق: د/ محمود محمد الطناحي، د/ عبد الفتاح محمد الحلو، ط: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط الثانية سنة ١٤١٣هـ .
٤٣. العالم والمتعلم: رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة رضي الله عنهما، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط: مطبعة الأنوار – القاهرة، ط سنة ١٣٦٨هـ .
٤٤. العقيدة الإسلامية كما جاء بها القرآن الكريم: الشيخ: محمد أبوزهرة، تقديم: الإمام الأكبر الشيخ: عبدالحليم محمود، ط: مجمع البحوث الإسلامية – ط سنة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
٤٥. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية: إمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني (المتوفى سنة ٤٧٨هـ) تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري، ط: المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة، ط سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
٤٦. عون المريد لشرح جوهرة التوحيد في عقيدة أهل السنة والجماعة: عبدالكريم تتان، محمد أديب الكيلاني، راجعه وقدم له: الشيخ/ عبدالكريم الرفاعي، الشيخ/ وهبي سليمان غاوجي الألباني، ط: دار البشائر – دمشق، ط الثانية سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

٤٧. غاية المرام في علم الكلام: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي (٥٥١- ٦٣١هـ) تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، ط: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة، ط سنة ١٣٩١هـ/١٩٧١م.
٤٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي، تصحيح وإشراف: محب الدين الخطيب، ط: دار المعرفة – بيروت، ط سنة ١٣٧٩هـ .
٤٩. فتح الباري شرح صحيح البخاري: زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، ط: دار ابن الجوزي، السعودية – الدمام، ط الثانية سنة ١٤٢٢هـ .
٥٠. الفوائد البهية في تراجم الحنفية: الإمام المحدث الفقيه محمد عبدالحي اللكنوي الهندي (١٢٦٤ – ١٣٠٤هـ) اعتنى به: أحمد الزغبي، ط: دار الأرقم بن أبي الأرقم ، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
٥١. في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (الأشاعرة): د/أحمد محمود صبحي، ط: دار النهضة العربية – بيروت، ط الخامسة سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
٥٢. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي الطابراني الشافعي (٤٥٠ – ٥٠٥هـ) ط: دار المنهاج – بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.
٥٣. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: ٥٤٣هـ) تحقيق: الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، ط: دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط الأولى سنة ١٩٩٢م.
٥٤. كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق: د/ محمد سعيد رمضان البوطي، ط: دار الفكر – دمشق، ط سنة ١٩٧٩م.
٥٥. كتاب التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ) حققه وضبطه وصححه: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط: دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٥٦. كلكم كفرة: د/ نور الدين أبولحية، ط: دار الأنوار للنشر والتوزيع، ط الأولى سنة ١٤٣٦هـ /٢٠١٥م.

٥٧. لسان العرب: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: ٧١١هـ) ط: دار صادر – بيروت، ط الثالثة سنة ١٤١٤هـ .
٥٨. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: الإمام أبوالحسن الأشعري (٣٣٠هـ) صححه وقدم له وعلق عليه: د/حموده غرابة، ط: المكتبة الأزهرية للتراث – بدون تاريخ.
٥٩. مرحلة زمانية مباركة لا مذهب إسلامي: د/محمد سعيد رمضان البوطي، ط: دار الفكر، بيروت – لبنان، دمشق- سورية، ط الرابعة عشرة سنة ٢٠١٠م.
٦٠. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: ١٠١٤هـ) ط: دار الفكر، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
٦١. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت – بدون تاريخ.
٦٢. معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى : ٥١٠هـ) تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط الأولى سنة ١٤٢٠هـ .
٦٣. معجم اللغة العربية المعاصرة: د/أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، ط: عالم الكتب، ط الأولى سنة ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
٦٤. مفاتيح الغيب: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ) ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط الثالثة سنة ١٤٢٠هـ .
٦٥. المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات: محمد بن عبدالله المغراوي، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط الأولى سنة ١٤٢٠هـ/٢٠٠م.
٦٦. مقدمة ابن خلدون: العلامة ولي الدين عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ) تحقيق وتعليق: عبدالله محمد الدرويش، ط: دار يعرب – دمشق، ط الأولى سنة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

٦٧. الملل والنحل: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني (المتوفى: ٥٤٨هـ) تحقيق: عبدالعزيز محمد الوكيل، ط: مؤسسة الحلبي – القاهرة، ط سنة ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م.
٦٨. المنقذ من الضلال: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ط: دار الكتب الحديثة، مصر – بدون تاريخ.
٦٩. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط الثانية سنة ١٣٩٢هـ .
٧٠. موقف الإمام الغزالي من علم الكلام: سعيد عبداللطيف فوده، ط: دار الفتح للدراسات والنشر، عمان – الأردن، ط الأولى سنة ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.
٧١. نجم المهتدي ورجم المعتدي: فخر الدين أبي عبدالله محمد بن محمد بن عثمان بن عمر بن المعلم القرشي المصري الشافعي (٦٦٠-٧٢٥هـ) تحقيق وتعليق: بلال محمد حاتم السقا، ط: دار التقوى، دمشق – الشام، ط الأولى سنة ١٤٤١هـ/٢٠١٩م.
٧٢. نشأة الأشعرية وتطورها: د/ جلال محمد عبدالحميد موسى، ط: دار الكتاب اللبناني – بيروت، ط سنة ١٩٨٢م.

ثبت المصادر باللغة الأجنبية

1- Ithḥāf al-Sādat al-Muttaqīn bi-Sharḥ Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn al-‘Allāmah al-Sayyid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥusaynī al-Zabīdī. Known as Al-Murtada, Published by: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut - Lebanon, [n.d.].
2- Ithḥāf al-Kā’ināt bi-Bayān Madhhab al-Salaf wa-al-Khalaf fī al-Mutashābihāt wa-Radd Shubahi al-Mulḥidah wa-al-Mujassimah wa-mā Ya‘taqidūnahu min al-Muftarayyāt al-Shaykh Maḥmūd Muḥammad Khaṭṭāb al-Subkī. (1353 AH - 1933 AD). Published by al-Maktaba al-Maḥmūdiyya. Cairo, Second Edition, 1394 AH / 1974 AD.
3- al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām Abū al-Ḥasan Sayf al-Dīn ʿAlī ibn Abī ʿAlī ibn Muḥammad ibn Sālim al-Thaʿlabī al-Āmidī. (Died: 631 AH) Edited by: Abd al-Razzaq Afifi, , Published by: Al-Maktab Al-Islami, Beirut - Damascus - Lebanon – [n.d.].
4- Iḥyā’ ʿUlūm al-Dīn: Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī (Died: 505 AH), Published by: Dar Al-Ma'arifa, Beirut– [n.d.].
5- al-Arbaʿīn fī Uṣūl al-Dīn: li’l-Imām Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn ʿUmar ibn al-Ḥusayn (Died: 606 AH) Introduction, verification, and commentary by: Dr. Ahmad Hijazi Al-Saqqa, Published by: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya – al-Qāhira – Cairo, Edition year 1986 AD.
6- Asās al-Taqdīs fī ʿIlm al-Kalām: Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿUmar ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn al-Taymī al-Rāzī (Died: 606 AH) Published by: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya– Beirut, First Edition, year 1415 AH / 1995 AD.
7- al-Asmā’ wa-al-Ṣifāt li’l-Bayhaqī: Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ʿAlī ibn Mūsā al-Khusrawjirdī al-Khurāsānī, Abū Bakr al-Bayhaqī (Died: 458 AH) Edited by: Abdullah bin Muhammad Al-Hashidi, Introduction by: Muqbil bin Hadi Al-Wadi’i, Published by: Maktabat al-Suwādī, Jeddah - Kingdom of Saudi Arabia, First Edition, year 1413 AH / 1993 AD.
8- Uṣūl al-Dīn: Abī Manṣūr ʿAbd al-Qāhir ibn Ṭāhir al-Tamīmī al-Baghdādī (Died in the year 429 AH) Published by: School of Theology at the Turkish House of Arts – Istanbul, First Edition, year 1346 AH / 1928 AD.

9- Iʿtiqād al-Imām al-Munabbal Abī ʿAbd Allāh Aḥmad ibn Ḥanbal: al-Imām Abū al-Faḍl ʿAbd al-Wāḥid ibn ʿAbd al-ʿAzīz ibn al-Ḥārith al-Tamīmī (Died in the year 410 AH) Edited by: Abi al-Mundhir al-Naqqash Ashraf Salah Ali, Published by: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut – Lebanon, First Edition, year 1422 AH / 2001 AD.
10- al-Iʿtiqād wa-al-Hidāyah ilā Sabīl al-Rashād ʿalā Madhhab al-Salaf wa-Aṣḥāb al-Ḥadīth: Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ʿAlī ibn Mūsā al-Khusrawjirdī al-Khurāsānī, Abū Bakr al-Bayhaqī (Died: 458 AH) Edited by: Ahmad Issam Al-Kateb, Published by: Dar Al-Afaq Al-Jadida – Beirut, First Edition, year 1401 AH.
11- al-Aʿlām: Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ʿAlī ibn Fāris, al-Zarkalī al-Dimashqī (Died: 1396 AH), Published by: Dar Al-Ilm Lilmalayin, Fifteenth Edition, year 2002 AD.
12- al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād: Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī (Died: 505 AH) Annotated by: Abdullah Muhammad Al-Khalili, Published by: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut – Lebanon, First Edition, year 1424 AH / 2004 AD.
13- Iljām al-ʿAwām ʿan ʿIlm al-Kalām: Ḥujjat al-Islām Abī Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ghazālī al-Ṭūsī al-Ṭābarānī al-Shāfiʿī (450 – 505 AH) Published by: Dar Al-Minhaj – Beirut – Lebanon, First Edition, year 1439 AH / 2017 AD.
14- al-Inṣāf fī al-Tanbīh ʿalā al-Maʿānī wa-al-Asbāb allatī Awjabat al-Ikhtilāf bayna al-Muslimīn fī Ārā'ihim: Abī Muḥammad ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn al-Sayyid al-Baṭalyawsī Edited by: Dr. Muhammad Ridwan al-Dayyah, Published by: Dar Al-Fikr, Damascus – Syria, Third Edition, year 1407 AH / 1987 AD.
15- al-Inṣāf fīmā Yajibu Iʿtiqāduhu wa-Lā Yajūzu al-Jahlu bihi: al-Qāḍī Abū Bakr ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī al-Baṣrī (Died in 403 AH) Edited and annotated by Muhammad Zahid al-Kawthari, Published by: Al-Azhariyah Library for Heritage – Cairo, Second Edition, year 1421 AH / 2000 AD.16- Ahl al-Sunnah al-Ashāʿirah: Shahādat ʿUlamāʾihim wa-Adillatuhum.
16- Ahl al-Sunnah al-Ashāʿirah Shahādat ʿUlamāʾ wa-Adillatahum: Compiled and prepared by: Hamad al-Sinnan – Fawzi al-Anjari. With endorsements from a group of scholars. Published by: Dar al-Diya' for

Publishing and Distribution, [n.d.].
17- al-Bāqillānī wa-Ārāʾuhu al-Kalāmiyyah, Published by: Al-Ummah Press – Baghdad, first Edition in 1986 AD.
18- al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān: Abū ʿAbd Allāh Badr al-Dīn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn Bahādur al-Zarkashī (Died: 794 AH) Edited by: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Published by: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah ʻIsa al-Babi al-Halabi and Partners – Cairo, First Edition, year 1376 AH / 1957 AD.
19- al-Tabsīr fī al-Dīn wa-Tamyīz al-Firqah al-Nājiyah ʿan al-Firaq al-Hālikīn: Ṭāhir ibn Muḥammad al-Asfarāʾīnī, Abū al-Muẓaffar (Died: 471 AH) Edited by: Kamal Yusuf al-Hout, Published by: ʻAlam al-Kutub – Lebanon, First Edition, year 1403 AH / 1983 AD.
20- Tuḥfat al-Murīd li'l-Shaykh Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Shāfiʿī al-Bājūrī (Died in 1277 AH) A commentary on "Jawharat al-Tawḥīd" by the notable scholar Shaykh Burhan al-Din Ibrahim ibn Hasan al-Laqqani (d. 1041 AH), edited and verified by: Abdullah Muhammad al-Khalili, published by: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut – Lebanon, Second Edition, year 1424 AH / 2004 AD.
21- Taʿrīf ʿĀmm bi-Dīn al-Islām: ʿAlī al-Ṭanṭāwī Published by: Dar al-Manarah – Jeddah, First Edition, year 1409 AH / 1989 AD.
22- Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm (Ibn Kathīr): Abū al-Fidāʾ Ismāʿīl ibn ʿUmar ibn Kathīr al-Qurashī al-Baṣrī thumma al-Dimashqī (Died: 774 AH) Edited by: Muhammad Husayn Shams al-Din, Published by: Dar al-Kutub al-ʻIlmiyyah – Beirut, First Edition, year 1419 AH.
23- Talkhīṣ al-Adillah li-Qawāʿid al-Tawḥīd: Abī Isḥāq Ibrāhīm ibn Ismāʿīl al-Ṣaffār al-Bukhārī Edited by: Angelika Brodersen, Published by: Al-Rayyān Foundation – Beirut, edition year 1432 AH / 2011 AD.
24- Tamhīd al-Awāʾil wa-Talkhīṣ al-Dalāʾil: al-Qāḍī Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Bāqillānī Died in the year 403 AH, edited by: Shaykh Imad al-Din Ahmad Haydar, published by: Cultural Books Foundation, Beirut – Lebanon, First Edition, year 1407 AH / 1987 AD.
25- al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭaʾ min al-Maʿānī wa-al-Asānīd: Abū ʿUmar Yūsuf ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Barr ibn ʿĀṣim al-Namarī al-Qurṭubī (Died: 463 AH) Edited by: Mustafa ibn Ahmad

al-Alawi and Muhammad Abd al-Kabir al-Bakri, published by: Ministry of Endowments and Islamic Affairs – Morocco, published in the year 1387 AH.

26- Jāmiʿ al-Bayān fī Taʾwīl al-Qurʾān: Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr ibn Ghālib al-Āmilī, Abū Jaʿfar al-Ṭabarī (Died: 310 AH) Edited by: Ahmad Muhammad Shakir, published by: Al-Risalah Foundation – Beirut, First Edition, 1420 AH / 2000 AD.

27- al-Jāmiʿ al-Kabīr = Sunan al-Tirmidhī: Muḥammad ibn ʿĪsā ibn Sawrah ibn Mūsā ibn al-Ḍaḥḥāk al-Tirmidhī, Abū ʿĪsā (Died: 279 AH) Edited by: Bashar Awwad Ma'ruf, published by: Dar al-Gharb al-Islami – Beirut, year of publication: 1998 AD.

28- al-Jāmiʿ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min Umūr Rasūl Allāh ﷺ wa-Sunanih wa-Ayyāmih = Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Muḥammad ibn Ismāʿīl Abū ʿAbd Allāh al-Bukhārī al-Juʿfī, Edited by: Muhammad Zuhayr ibn Nasir al-Nasir, numbering by: Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, published by: Dar Tawq al-Najah, First Edition, year 1422 AH.

29- al-Jāmiʿ li-Aḥkām al-Qurʾān = Tafsīr al-Qurṭubī: Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr ibn Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī Shams al-Dīn al-Qurṭubī (Died: 671 AH) Edited by: Ahmad al-Barduni – Ibrahim Atfish, published by: Dar al-Kutub al-Misriyyah – Cairo, Second Edition, year 1384 AH / 1964 AD.

30- al-Jawhar al-Muḥaṣṣal fī Manāqib al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal: Muḥammad ibn al-Saʿdī al-Ḥanbalī, Edited, introduced, and annotated by: Dr. Muhammad Zaynhum Muhammad Azab, published by: Gharib Library, Cairo – [n.d.].

31- al-Radd ʿalā al-Zanādiqah wa-al-Jahmiyyah: Aḥmad ibn Ḥanbal, A printed treatise included in the collection "Creeds of the Salaf", edited by Ali Sami al-Nashshar and Ammar al-Talibi, published by: Munshaat al-Ma'arif – Alexandria, edition year 1971 AD.

32- Rawḍat al-Ṭālibīn wa-ʿUmdat al-Muftīn: Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī (Died: 676 AH) Edited by: Zuhayr al-Shawish, published by: al-Maktab al-Islami, Beirut – Damascus – Amman, Third Edition, year 1412 AH / 1991 AD.

33- Siyar Aʿlām al-Nubalāʾ: Shams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān ibn Qāymāz al-

Dhahabī (Died: 748 AH) Edited by: a group of scholars, supervised by Shaykh Shu‘ayb al-Arna’ūt, published by: al-Risalah Foundation – Beirut, Third Edition, year 1405 AH / 1985 AD.
34- al-Shāmil fī Uṣūl al-Dīn: Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī (478 AH) Edited and introduced by: ʿAli Sami al-Nashshar – Faisal Badir Awn – Suheir Muhammad Mukhtar, published by: Munshaat al-Ma'arif, Alexandria, edition year: 1969 AD.
35- Sharḥ Uṣūl Iʿtiqād Ahl al-Sunnah wa-al-Jamāʿah: Abū al-Qāsim Hibat Allāh ibn al-Ḥasan ibn Manṣūr al-Ṭabarī al-Rāzī al-Lālakāʾī (Died: 418 AH) Edited by: Ahmad ibn Saʿd ibn Hamdan al-Ghamidi, Published by: Dar Taybah – Saudi Arabia, 8th edition, year 1423 AH / 2003 AD.
36- Sharḥ al-Ṭaḥāwiyyah fī al-ʿAqīdah al-Salafiyyah:ʿAlī ibn ʿAlī ibn Muḥammad ibn Abī al-ʿIzz al-Ḥanafī (731–792 AH) Edited by: Ahmad Muhammad Shakir, Published by: Modern Riyadh Library – Riyadh – [n.d.].
37- Sharḥ al-ʿAqīdah al-Ṭaḥāwiyyah: al-ʿAllāmah al-Shaykh Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Bābartī (D. 786 AH) Verified and annotated by: Abd al-Salam ibn Abd al-Hadi Shanar, Published by: Dar al-Bayruti, First Edition, 1430 AH / 2009 AD.
38- Sharḥ al-Maqāṣid: al-ʿĀlim al-Imām Masʿūd ibn ʿUmar ibn ʿAbd Allāh Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī (712–793 AH) Edited, annotated, and introduced by: Dr. Abdulrahman Umairah; Preface by: Shaykh Saleh Musa Sharaf; Published by: Alam al-Kutub, Beirut – Lebanon, Second Edition, 1419 AH / 1998 AD.
39- al-Sharīʿah: Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh al-Ājurrī al-Baghdādī (Died: 360 AH) Edited by: Dr. Abdullah bin Omar bin Suleiman Al-Damiji, Published by: Dar Al-Watan, Riyadh – Saudi Arabia, Second Edition, 1420 AH / 1999 AD.
40- Shuʿab al-Īmān: Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ʿAlī ibn Mūsā al-Khusrawjirdī al-Khurāsānī, Abū Bakr al-Bayhaqī (Died: 458 AH) Edited, verified, and hadiths annotated by: Dr. Abd al-ʿAli Abd al-Hamid Hamid, Supervised by: Mukhtar Ahmad al-Nadwi, Published by: Al-Rushd Library for Publishing and Distribution in Riyadh in cooperation with Al-Salafiyyah Press in Bombay, India, First Edition, 1423 AH / 2003 AD.
41- al-Ṣifāt al-Khabariyyah ʿinda Ahl al-Sunnah wa-al-

Jamāʿah: Muḥammad ʿAyāsh al-Kubaysī. Published by: al-Maktab al-Miṣrī al-Ḥadīth – Cairo, First Edition, 2000 AD.

42- Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyyah al-Kubrā: Tāj al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn al-Subkī (Died: 771 AH) Edited by: Dr. Mahmoud Muhammad Al-Tanahi, Dr. Abdel-Fattah Muhammad Al-Helou, Published by: Hajr for Printing, Publishing and Distribution, Second Edition, 1413 AH.

43- al-ʿĀlim wa-al-Mutaʿallim: Riwayat Abī Muqātil ʿan Abī Ḥanīfah (raḍiya Allāhu ʿanhumā). Edited by: Muhammad Zahid Al-Kawthari, Printed at: Al-Anwar Press – Cairo, Edition year: 1368 AH.

44- al-ʿAqīdah al-Islāmiyyah Kamā Jāʾa bihā al-Qurʾān al-Karīm: al-Shaykh Muḥammad Abū Zahrah. Preface by: The Grand Imam Sheikh Abdul Halim Mahmoud, Published by: Islamic Research Academy – Edition year: 1389 AH / 1969 AD.

45- al-ʿAqīdah al-Niẓāmiyyah fī al-Arkān al-Islāmiyyah: Imām al-Ḥaramayn Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allāh ibn Yūsuf al-Juwaynī (Died in 478 AH) Edited and annotated by: Muhammad Zahid al-Kawthari, Published by: Al-Azhariyah Library for Heritage – Cairo, Edition year: 1412 AH / 1992 AD.

46- ʿAwn al-Marīd li-Sharḥ Jawharat al-Tawḥīd fī ʿAqīdat Ahl al-Sunnah wa-al-Jamāʿah: ʿAbd al-Karīm Tattān, Muḥammad Adīb al-Kīlānī, Reviewed and introduced by: Sheikh Abdulkarim al-Rifa'i, Sheikh Wahbi Sulayman Ghawaji al-Albani, Published by: Dar al-Basha'ir – Damascus, Second Edition, 1419 AH / 1999 AD.

47- Ghāyat al-Marām fī ʿIlm al-Kalām: ʿAlī ibn Abī ʿAlī ibn Muḥammad ibn Sālim al-Āmidī (551–631 AH) Edited by: Hasan Mahmoud Abdel Latif, Published by: The Supreme Council for Islamic Affairs – Cairo, Edition year: 1391 AH / 1971 AD.

48- Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Aḥmad ibn ʿAlī ibn Ḥajar Abū al-Faḍl al-ʿAsqalānī al-Shāfiʿī, Numbering by: Muhammad Fuad Abdul-Baqi, Revision and Supervision by: Muhibb al-Din al-Khatib, Published by: Dar al-Ma'rifah – Beirut, Edition year: 1379 AH.

49- Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī: Zayn al-Dīn Abī al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān ibn Shihāb al-Dīn al-Baghdādī thumma al-Dimashqī al-shahīr bi-Ibn Rajab, Edited by:

Abu Mu'adh Tariq ibn Awad Allah ibn Muhammad, Published by: Dar Ibn al-Jawzi, Saudi Arabia – Dammam, Second Edition, year 1422 AH.
50- al-Fawāʾid al-Bahiyyah fī Tarājim al-Ḥanafiyyah: al-Imām al-Muḥaddith al-Faqīh Muḥammad ʿAbd al-Ḥayy al-Laknawī al-Hindī (1264 – 1304H) Iʿtanā bihi: Aḥmad al-Zughbī, Ṭabʿ: Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam, Bayrūt – Lubnān, Ṭabʿah al-ūlā sanah 1418AH/1998AM.
51- Fī ʿIlm al-Kalām: Dirāsah Falsafiyyah li-Ārāʾ al-Firaq al-Islāmiyyah fī Uṣūl al-Dīn (al-Ashʿarāʾ): Dr. Aḥmad Maḥmūd Ṣubḥī, Published by: Dar al-Nahda al-Arabiyya – Beirut, Fifth Edition, year 1405 AH / 1985 AD.
52- Fayṣal al-Tafriqah bayna al-Islām wa-al-Zandaqah: Ḥujjat al-Islām Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ghazālī al-Ṭūsī al-Ṭābirānī al-Shāfiʿī (450–505 AH) Published by: Dar al-Minhaj – Beirut, Lebanon, First Edition, year 1438 AH / 2017 AD.
53- al-Qabas fī Sharḥ Muwṭā Mālik ibn Anas: al-Qāḍī Muḥammad ibn ʿAbd Allāh Abū Bakr ibn al-ʿArabī al-Maʿāfirī al-Ishbīlī al-Mālikī (Died: 543 AH) Edited by: Dr. Muhammad Abdullah Wald Karim, Published by: Dar al-Gharb al-Islami – Beirut, First Edition, year 1992 AD.
54- Kubrā al-Yaqīnīyāt al-Kawnīyah Wujūd al-Khāliq wa-Waẓīfat al-Makh-lūq: Dr. Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī, Published by: Dar al-Fikr – Damascus, edition year 1979 AD.
55- Kitāb al-Taʿrīfāt: ʿAlī ibn Muḥammad ibn ʿAlī al-Zayn al-Sharīf al-Jurjānī (Died: 816 AH) Edited, vowelized, and verified by a group of scholars under the supervision of the publisher, Published by: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut – Lebanon, First Edition, year 1403 AH / 1983 AD.
56- Kullukum Kuffārah: Dr. Nūr al-Dīn Abū Luḥayyah Published by: Dar Al-Anwar for Publishing and Distribution, First Edition, year 1436 AH / 2015 AD.
57- Lisān al-ʿArab: Muḥammad ibn Mukarram ibn ʿAlī, Abū al-Faḍl, Jamāl al-Dīn Ibn Manẓūr al-Anṣārī al-Ruwaifʿī al-Ifriqī (Died: 711 AH) Published by: Dar Sader – Beirut, Third Edition, year 1414 AH.
58- Al-Lumaʿ fī al-Radd ʿalā Ahl al-Zaygh wa-al-Bidaʿ: Al-Imām Abū al-Ḥasan al-Ashʿarī (330 AH) Verified, introduced, and annotated by: Dr. Hamudah Ghurabah, Published by: Al-Azhariyah Library for Heritage – [n.d.].
59- Marḥalah Zamāniyyah Mubārakah Lā Madhhab Islāmī:

Dr. Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī, Published by: Dar Al-Fikr, Beirut - Lebanon, Damascus - Syria, 14th Edition, year 2010 AD.

60- Marqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ: ʿAlī ibn (Sulṭān) Muḥammad, Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn al-Mallā al-Harawī al-Qārī (Died: 1014 AH) Published by: Dar Al-Fikr, Beirut – Lebanon, First Edition, 1422 AH / 2002 AD.

61- Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-Naql al-ʿAdl ʿan al-ʿAdl ilā Rasūl Allāh ṣalla llāhu ʿalayhi wa-sallam: Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī al-Nīsābūrī (Died: 261 AH) Edited by: Muhammad Fuad Abd al-Baqi, Published by: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut – [n.d.].

62- Maʿālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qurʾān = Tafsīr al-Baghawī: Muḥyī al-Sunnah, Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Masʿūd ibn Muḥammad ibn al-Farrāʾ al-Baghawī al-Shāfiʿī (Died: 510 AH) Edited by: Abd al-Razzaq al-Mahdi, Published by: Dar Ihya al-Turath al-Arabi – Beirut, First Edition, Year 1420 AH.

63- Muʿjam al-Lugha al-ʿArabiyya al-Muʿāṣira: Dr. Aḥmad Mukhtār ʿAbd al-Ḥamīd ʿUmar (Died: 1424 AH) With the assistance of a team, Published by: Alam al-Kutub, First Edition, Year 1429 AH / 2008 AD.

64- Mafātīḥ al-Ghayb: Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn ʿUmar ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn al-Taymī al-Rāzī, al-Mulqab bi-Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Khaṭīb al-Rayy (Died: 606 AH) Published by: Dar Ihyaa al-Turath al-Arabi – Beirut, Third Edition, Year 1420 AH.

65- Al-Mufassirūn Bayna al-Ta'wīl wa-al-Ithbāt fī Āyāt al-Ṣifāt: Muḥammad ibn ʿAbdullāh al-Maghrāwī, Published by: Al-Risalah Foundation, Beirut – Lebanon, First Edition, Year 1420 AH / 200 (likely a typo, should be 2000 AD).

66- Muqaddimat Ibn Khaldūn: Al-ʿAllāmah Walī al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn Khaldūn (732-808 AH) Verification and Commentary by: Abdullah Muhammad al-Darwish, Published by: Dar Yaʿrab – Damascus, First Edition, Year 1425 AH / 2004 AD.

67- Al-Milal wa al-Niḥal: Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm ibn Abī Bakr Aḥmad al-Shahrastānī (Died: 548 AH) Verified by: Abdul Aziz Muhammad al-Wakeel, Published by: Al-Halabi Foundation – Cairo, Edition year

1387 AH / 1968 AD.
68- Al-Munqidh min al-Ḍalāl: Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī al-Tūsī (Died: 505 AH) Published by: Modern Library, Egypt – [n.d.].
69- Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj: Abū Zakariyyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawawī (Died: 676 AH), Published by: Dar Ihya al-Turath al-Arabi – Beirut, Second Edition, year 1392 AH.
70- Mawqif al-Imām al-Ghazālī min ʿIlm al-Kalām: Saʿīd ʿAbd al-Laṭīf Fūdah, Published by: Dar Al-Fath for Studies and Publishing, Amman – Jordan, First Edition, year 1430 AH / 2009 AD.
71- Najm al-Muhtadī wa Rajm al-Muʿtadī: Fakhr al-Dīn Abī ʿAbdallāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿUthmān ibn ʿUmar ibn al-Muʿallim al-Qurashī al-Miṣrī al-Shāfiʿī (660-725 AH), Verified and annotated by: Bilal Muhammad Hatim al-Saqqa, Published by: Dar Al-Taqwa, Damascus – Levant, First Edition, year 1441 AH / 2019 AD.
72- Nash’at al-Ashʿariyya wa Taṭawwuruhā: Dr. Jalāl Muḥammad ʿAbd al-Ḥamīd Mūsā, Published by: Dār al-Kitāb al-Lubnānī– Beirut, year 1982 AD.

فهرس الموضوعات